思想史的写法

——中国思想史导论

葛兆光 著

大学出版社

思想史的写法

——中国思想史导论

葛兆光 著



复旦大学出版社



图书在版编目(CIP)数据

思想史的写法——中国思想史导论/葛兆光著.—上海:
复旦大学出版社,2004.7
ISBN 7-309-04101-1

Ⅰ.思… Ⅱ.葛… Ⅲ.思想史-研究-中国 Ⅳ.B2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 063622 号

思想史的写法——中国思想史导论
葛兆光 著

出版发行 复旦大学出版社
上海市国权路 579 号 邮编 200433
86-21-65118853(发行部) 86-21-65109143(邮购)
fupnet@fudanpress.com http://www.fudanpress.com

责任编辑 高若海
装帧设计 孙 曙
总 编 辑 高若海
出 品 人 贺圣遂

印　　刷 上海第二教育学院印刷厂
开　　本 787×1092 1/16
印　　张 13.25 插页 2
字　　数 154 千
版　　次 2004 年 7 月第一版第一次印刷
印　　数 1—6 000

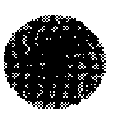
书　　号 ISBN 7-309-04101-1/B·218
定　　价 20.00 元

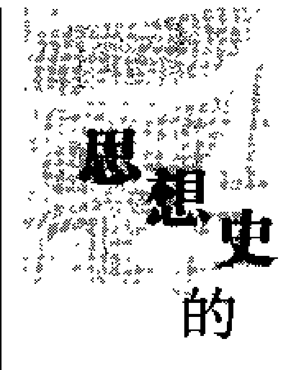
内容提要

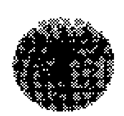
本书原系《中国思想史》“导论”，内容为交代和说明研究角度、资料取舍、写作思路。现经作者补充、修改，增加了《思想史研究中的加法与减法》、《什么可以成为思想史的资料》、《思想史研究视野中的图像》三节，以单行本问世，题为《思想史的写法》。

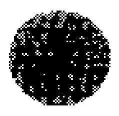
用“写法”为题，并不是说这里讨论的只是一种写作策略，因为思想史的不同写法背后，总是有不同的观念、思路和方法，写法的改变常常意味着思想史研究的观念、思路和方法的改变。这里讨论的就是一些关于中国思想史或哲学史研究中的一些重大理论和方法问题，比如思想史应当如何思考精英与经典的思想世界和一般知识思想与信仰世界，知识史与思想史之间应当如何互相说明，古代中国思想的终极依据或者说基本预设是什么；思想史应当如何改变过去的传统写法和充满训导性的教科书式的章节结构，以追寻思想史的真正脉络和精神；思想史是否应当描述所谓“无思想”的时代，在无画处看出画来；作为历史记忆的传统知识和思想如何在重新诠释中成为新的思想资源，又因此而产生了思想史的连续性；思想史研究中如何看待和使用考古发现与文物资料等等，最后，《导论》也讨论了在后现代历史学理论渐渐进入中国的背景下，应当怎样理解和限制这种理论资源的意义和边界。

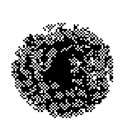
目 录

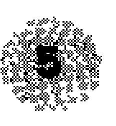


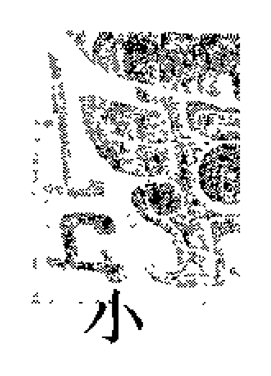








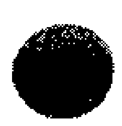




小引　思想史的写作

科林伍德(R. G. Collingwood)把思想史看作唯一的历史[1]，这一说法曾经受到重视，也曾经遭致批评，不过，如果我们把它理解成只有思想的历史的传统仍在今天延续，我们也许会对这种不免过分的说法表示同情。什么是历史？如果说，历史就是曾经在过去的时间中出现过的人、物与事，那么它确实已经随着过去的时间的消失而消失了，过去的铁马金戈早已是断戟残矢，往日的辉煌气象已经只剩下萧瑟秋风，东窗下也罢，萧墙内也罢，尽管有种种阴谋阳谋，如今也只留下几页几行的痕迹，千夫指，万民伞，尽管有贤愚忠奸不同，现在也只成就了几出戏文，几个故事。它们在博物馆里，在考古遗址中，在古代文献里，在历史教科书中，向我们叙说着过去，我们可以聆听和阅读，也可以转身走开，这种"历史"并不纠缠"当下"。可是，真正绵延至今而且时时影响着今天的生活的，在我看来至少还有两种东西：一是几千年来不断增长的知识和技术，前人的智慧和辛劳积攒了许多生活的知识和技术，使后人得以现成享用，也使后来的人们可以把前人的终点当起点，正是在这里，历史不断向前延续；一是几千年来反复思索的问题以及由此形成的观念，多少代人苦苦追寻的宇宙和人生的意义，多少代人费尽心思寻找的有关宇宙、社会、人生问题的观念和

① 参看何兆武《历史是反思的》，载其《历史与历史学》139—140页，牛津大学出版社，香港，1995。

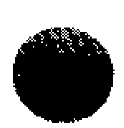


方法，影响着今天的思路，使今天的人依然常常沿着这些思路思索这些难解的问题，正是在这里，历史不断地重叠着历史。如果说前者属于技术史，那么后者就只能属于思想史。思想没有随着有形的器物、有限的生命一道消失，通过语言文字、通过耳濡目染、通过学校内的教育和学校外的熏染，一代一代地在时间中延续下来，由于这种"延续"，今人还可以重温古人的思索，古人的思索对于今人还存有意义，科林伍德说："历史的知识是关于心灵在过去曾经做过什么事的知识，同时它也是在重做这件事，过去的永存性就活动在现在之中"[①]，思考的问题和思索的方式，解释的话语和实现的途径，一代又一代地重复、变化、循环、更新，有了时间和空间的连续，于是就有了历史。

写作思想史因此而有其意义。不过，回顾现代学术史却可以发现，在近代中国，思想史这一名称似乎没有哲学史这一名称受青睐，也许，三分之一是因为西洋的"哲学史"的现成范式给予转型期中国学术的方便，三分之一是因为"哲学"一词的西洋意味在二十世纪前半期对中国学术的诱惑和挑战，还有三分之一是由于大学学科的划分中有哲学一系，因而需要有相应的教材。于是，有的学者试图挪用西洋成型的概念、术语和逻辑总结中国的学术历程，而有的学者则试图在中国的学术历程中找到与西洋一样的哲学以证明中国也有同样的知识，还有的学者则为了大学的教学而写作哲学史教材。所以，翻开二十世纪的学术著作目录，以"思想史"为名的著作似乎还没有以"哲学史"命名的著作多，而且也不像哲学史的撰述，曾经经历过相当完整的过程，积累过相当成熟的经验。

可以简单地回顾一下哲学史的撰述历史。一九一六年，那个特

① R·G·科林伍德《历史的观念》247页，中译本，何兆武译，中国社会科学出版社，1986。

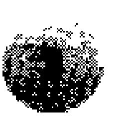


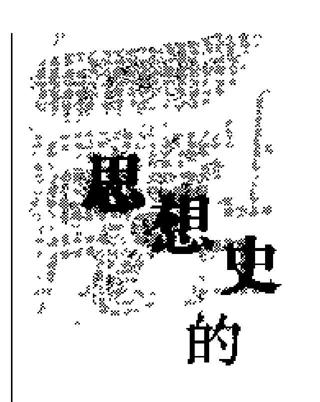
别手快而且特别善于抢先占领选题的谢无量就写过六卷一册的《中国哲学史》，不过他的著作常常只有一个新式的名称和一堆粗加选择的资料，尽管谢氏当时已经对“哲学”有一定的知晓，如说哲学分“形而上学，认识论，伦理学三种”，但是，它的叙述并不具备范式（paradigm）的意义①，所以当三年以后的1919年，胡适的《中国哲学史大纲》由商务印书馆出版之后，一下子就被取而代之，后来，胡适自己说，“中国治哲学史，我是开山的人”，仿佛谢无量的书压根儿就没有存在过似的。不过，尽管蔡元培说了胡适此书有四大特长，即“证明的方法”、“扼要的手段”、“平等的眼光”、“系统的研究”②，但是，它毕竟写来匆匆，半截而止，当受过更系统哲学史训练的冯友兰于1930、1933年相继写出完整的《中国哲学史》之后，胡适的《大纲》就又被取代。当然，胡适的《大纲》并不是过眼烟云，他的研究至今仍有意义和启发，但是，这意义与启发更多的并不是哲学史本身，而是有关学术史一个新范型的生成、过渡与消失的话题，因为它的“示范”意义要大于“说明”意义③。而冯著系统而且完整，对于西洋哲学的概念、思路有较深的认识，对于中国古代思想与学说有“了解之同情”，分量也适合一般读者，特别是他把“正统”脉络与“规范”叙述即把“道统”叙事与“哲学史”叙事加以融合的方式，更加符合中国的口味，

① 谢无量在《中国哲学史》的《绪言》中说，“今世学术之大别，曰哲学、曰科学，哲学之名，旧籍所无，盖西土之成名，东邦之译语，而近日承学之士所沿用者也。虽然，道一而已，庄周论道术裂而后有方术，道术无所不统，方术则各明其一方，道术即哲学也，方术即科学也”，1页，中华书局，上海，1916。

② 《中国哲学史大纲·序》，商务印书馆，1919。

③ 余英时指出，胡适《哲学史大纲》的意义“在于超越乾嘉各家个别的考证成就，把经史研究贯连成有组织的系统，运用的是西方哲学史研究方法”，因此胡适此书是“典范”（paradigm）而冯友兰的书也并没有超出他的“典范”。而这个所谓“典范”，就是内容是中国的，形式和概念上是取西方的。见《学术思想史的创建及流变》，载《古今论衡》第三辑，68—69页，台北，1999。





所以当它在清华大学作为讲义印发时，就受到相当的好评[①]，而在商务印书馆出版之后，更风行一时。

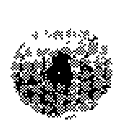
可是，随着时势变迁，冯友兰的哲学史也曾湮沉有年，六十年代以后，任继愈的《中国哲学史》以更加简单清晰的线索和逻辑，以更加意识形态意味的解释方式，以更加明白易懂的语言风格，又取代了它[②]。直到八十年代，意识形态的强制性渐渐淡化之后，冯著又一次由中华书局出版，并在此后由中国内地最重要的人民出版社推出他的七卷本《中国哲学史新编》。历史仿佛兜了一个圈子，又回到了原来的起点。不过，经过这近八十年的历史，哲学史大概已经有积累了相当丰富的经验和教训，足以使它可以在"重写"的时候取资参照。

但这里有一个问题在。毫无疑问，哲学史的撰述，不仅有相当多的撰述经验，而且从一开始就有一个来自西方和日本的、现成而明确的样式可以使用甚至套用，正如冯友兰在《中国哲学史》的一开头所说，"哲学本一西洋名词，今欲讲中国哲学史，其主要工作之一，即就中国历史上各种学问中，将其可以西洋所谓哲学名之者，选出而叙述之"[③]，他按照西方的哲学概念，指出现代意义上的哲学史包括宇宙论、人生论、知识论的发展历史，所以哲学史的写作者对他们要描述的历史是很清楚的。但是，很久以来我一直有一个很顽固的观念，我觉

① 参看陈寅恪、金岳霖的审查报告，冯友兰《中国哲学史》后附，中华书局，1993 年重印本。又，参看胡适在《美国历史评论》(*The American Historical Review*)1955 年 7 月号上发表的书评，他对冯之英文版《中国哲学史》提的主要批评，就是指出他"以'正统'的中国观点来写的中国哲学史"，所谓"正统"是(一)"'道'是由孔子拓展出来的，他是上古时期先圣遗绪伟大的传承者"，(二)"'道'受到异端如上古时期墨翟和杨朱，以及中古时期佛教和道教的蒙蔽和驱难"，(三)"'道'长时期的潜藏在经书之中，直到十一世纪开始的理学运动，才受到理学家的重新阐发"，参见周质平《胡适丛论》中《胡适与冯友兰》一文，三民书局，台北，1992。

② 任继愈《中国哲学史》四卷本，人民出版社，1966。

③ 冯友兰《中国哲学史》上册，1 页。

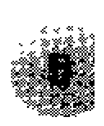


得，尽管在西洋大潮下，经过日本的转手，进入中国的“哲学”(Philosophy)和“哲学史”(History of Philosophy)，给现代中国学术重新处理古代中国思想提供了很好的概念工具、研究思路和叙述框架，但是，要完全接受西洋的标准来谈中国，似乎有些尴尬，如果不对西洋的哲学概念加以修改，严格沿用西洋哲学现成术语的内涵外延，多少会有些削足适履，如果不对中国的思想与知识进行一些误读和曲解，多少会有些圆枘方凿，所以我想，中国古代的知识和思想是否能够被“哲学史”描述，实在是很成问题①。这一点很早就有人察觉到了，例如，傅斯年在1918年给蔡元培写信，就反对哲学算是文科，理由是西洋哲学以自然科学为基础，而中国哲学以历史为基础，中国哲学根本不算是哲学。十年以后，他更是直接说古代中国“本没有所谓哲学”，只有“方术”，并且明确表示了对古代中国“没有哲学”的健康习惯的欣慰②。而翻译过《哲学要领》的蔡元培，在1924年写《简易哲学纲要》的时候，好像也想起了傅斯年的旧话，一方面把哲学比作“道学”，但一方面又无奈地强调“我国的哲学没有科学作前提，永远以‘圣言量’为标准”，

---

① 其实这种怀疑很早就有，比如1922年，章太炎讲《国学概论》，也在说到中国古代思想时说，“今姑且用‘哲学’二字罢”，在“姑且”二字中，能看到他的一丝无奈。而梁启超在《中国历史研究法补编》中设想的“道术史的做法”，可能也是不太想用“哲学”的名称，而想代之以中国式的“道术”。而金岳霖在冯友兰《中国哲学史》的审查报告中就已经对此问题有一些怀疑的态度，他说，“如果一种思想的实质与形式都异于普遍哲学，那种思想是否是一种哲学，颇是一问题……‘中国哲学’这名称，就有这个困难问题”，虽然他没有把他的疑问进一步说出来，见冯著《中国哲学史》后附《审查报告二》，5页。近年陈启云在《两汉思想文化史的宏观意义》中则指出，就连冯著《中国哲学史》也实际上“名为哲学史，其实只是由一位哲学家本其哲学素养而写成的思想史”，载《汉学研究之回顾与前瞻》下册，59页，中华书局，1995。

② 傅斯年在《与顾颉刚论古史书》第三《在周汉方术家的世界中几个趋向》中说，“我不赞成(胡)适之先生把记载老子、孔子、墨子等等之书呼作哲学史，中国本没有所谓哲学，多谢上帝，给我们民族这么一个健康的习惯……大凡用新名词称旧物事，物质的东西是可以的，因为相同，人文上的物事是每每不可以的，因为多是似同而异”，见《傅斯年选集》第三册，423页，台北，文星书店，1967。





所以很不得已,"现在要说哲学纲要,不能不完全采用欧洲学说"。而胡适则在傅斯年的影响下,在1929年也明确地表示,要把自己准备完成的《中国哲学史大纲》改名为《中国思想史》,并说他已经"决定不用《中国哲学史大纲》卷中的名称了"①。后来,唐君毅在《略论作中国哲学史应持之态度及其分期》中也说,"哲学之名,本中土所未有,如昔所谓道术、理学、心学、玄学之名,与西方所谓哲学意义皆不相同"②,其实何止名称,古代中国没有"哲学"这种名称,也没有恰合"哲学"这一名称的意义的知识、思想与学术,但是,在西方学术话语笼罩的时代,就是唐君毅,也没有把他的立场坚持下来,在约定俗成中他后来仍以"中国哲学"统摄古代的思想与学术。相比起来,倒是"思想史"(History of Thought 或 intellectual history)在描述中国历史上的各种学问时更显得从容和适当,因为"思想"这个词语比"哲学"富有包孕性质。

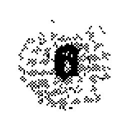
中国接受和使用"思想史"的概念相当早,介绍"思想史"的班兹(H E. Barnes)《社会科学史纲》虽然是1940年才由向达翻译、商务印书馆出版的,但是在1935年,容肇祖就已经编出了《中国思想史参考资料》,1936年陈钟凡就和蔡尚思在讨论编撰《中国思想史》,并明确了"序述各时代思想的体系,派别,及其演进的进程,是为思想史(History of Thought)"③,稍后,在1939年由蔡氏出版了《中国思想史研究法》,而常乃德更在早些时候就出版了《中国思想小史》,这本篇幅不大的著作,现在看来颇有长处,眉目清楚,层次分明,而且要言不烦,比

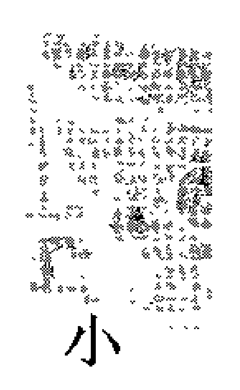
---

① 《胡适口述自传》第十二章《现代学术与个人收获》里面也讲,他在批判性的整理国故中,做的两大目标,一是文学史,一是中国哲学史,"后来我总欢喜把'中国哲学史'改称为'中国思想史'。"载《胡适文集》第一册,415页,北京大学出版社,1998。

② 唐君毅《略论作中国哲学史应持之态度及其分期》(1940)、《中国哲学研究之一新方向》(1965),见《中国思想史方法论文选集》109页、123页,台北,大林出版社,1981。

③ 原载1939年商务印书馆出版之蔡尚思《中国思想史研究法》卷首,后收入《陈钟凡论文集》,8页,上海古籍出版社,1993。





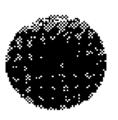
起后来的一些入门书要好得多。可是,究竟思想史应当如何写?仍然是一个没有完全被厘清的问题,如果说,思想史比哲学史更富有包孕性,那么,也有一个看来相反实际同样的问题,使思想史也面临尴尬。由于思想史的这种包孕性,有时使得"思想"成了漫无边际的一个名词,而"思想史"也因此承担了过分沉重和庞大的责任,以至于连自己的范围和内容也搅得不清不楚[①]。所以,在哲学史被人们反复写来写去的八十年中,以"思想史"为名的通史只有寥寥若干部[②],就是算上前面有了限制定语的"政治思想史"、"宗教思想史"、"学术思想史"和断代的若干部思想史,也不能与哲学史相比[③]。而且让人沮丧的是,这些叫做"思想史"的著作,常常还是放大了尺码的"大号哲学史",只是借了"哲学史"的筋骨附上一些不能列入"哲学"门墙的血肉。

这为数不多的思想史著作中,侯外庐主编的《中国思想通史》就几乎笼罩了半个世纪。在这里我不想对侯外庐主编的这部思想史进行评价,因为这会占用相当多的篇幅,无论如何,这是一部规模宏大、内容丰富、线索复杂而且文献翔实的著作,尽管它有很多那个时代的痕迹,但要对它进行细致的分析必须极其小心和认真。在这里我只想说一说,在撰写我自己这部《中国思想史》时阅读它的一点感想和一点思索,并作为我们进一步讨论的起点。1947年,当《中国思想通史》第一

① 至于讨论思想史编纂的体例和对象的论文,数量也不多,大概最要紧的是蔡尚思《中国思想史研究法》和陈中凡为它所作的序文,《中国思想史研究法》,商务印书馆,1939。陈序又收于《陈中凡论文集》,上海古籍出版社,1993。

② 据《八十年来史学书目(1900—1980)》的统计,除了侯著之外,还有常乃德的《中国思想小史》(1930)、钱穆的《中国思想史》(1952)、杨荣国的《简明中国思想史》(1962)、韦政通的《中国思想史》(1979)、侯外庐的《中国思想史纲》(1980、1981)、何兆武的《中国思想发展史》(1980)、褚柏思的《中国思想史话》(1980)等等,当然,这个统计并不完备。

③ 比如陈钟凡《两宋思想述评》、容肇祖《明代思想史》、嵇文甫《晚明思想史论》等等断代的著作。又,《古史辨》第四册罗根泽的《序》中称,他"最后的目的是写一部详赡而有系统的学术思想史",但他最终也没有写出来。



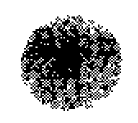
卷出版时，侯外庐曾经代表中国学术研究所写了一篇序言，在这篇语词很华丽的序言中他说，“斯书更特重各时代学人的逻辑方法之研究，以期追踪着他们的理性运行的轨迹，发现他们的学术具体的道路，更由他们剪裁或修补所依据的思想方法，寻求他们的社会意识以及世界认识”①，在这里，可以看出他们对于思想史的对象的认识是“逻辑方法”、“学术道路”、“社会意识”和“世界认识”，仿佛还算明白。1957年，修订过的《中国思想通史》出版，不知为什么撤去了1947年版的序，而由侯氏另写了一篇措辞简要的序，但是序中说：“这部《中国思想通史》是综合了哲学思想、逻辑思想和社会思想在一起编著的，所涉及的范围显得比较广泛，它论述的内容，由于着重了基础、上层建筑和意识形态的说明，又显得比较复杂”②，在这里，思想史的思路反而有些混乱，“思想史”的内容既包括了“哲学”、“逻辑”和“社会思想”，又包括了“基础”、“上层建筑”和“意识形态”，在这些词语内涵外延都不够清楚的表述中，我们似乎看到了思想史的困境，除了可以理解的当时的情景之外，思想史与哲学史、意识形态史、逻辑学说史等等的界分不明也是一个重要原因，应该追问：思想史真的是可以包容哲学、意识形态、逻辑学说乃至政治、法律、科学的一个“大历史”吗？如果是这样，那么科林伍德所说的一切历史都只是思想史就真的成立了，但是，又有谁能写出这样包罗万象的思想史呢？

无论在实际的写作中，还是在学科制度化的建制中，还是在公众的理解视野中，“思想史”仍然面目不清，实际上它依然面临一些窘境，比如，仅仅是我现在关注的，就包括以下一些问题：第一，思想史究竟其意义在于确立历史上值得表彰的“道统”，建立一个思想的“系谱”，还是叙述一个思想的历史过程，实际上，这个问题也是追问，思想史到

---

① 《中国思想通史》第一卷《古代思想编》卷首，新知书店，上海，1947。

② 《中国思想通史》第一卷《古代思想》，人民出版社，北京，1957。



底属于思想，还是属于历史？第二，如果是后者，那么，它是否应当重新确立它叙述的对象，在思想的历史中不仅有精英和经典，而且有普遍的、一般的知识、思想与信仰世界在支持着社会生活，不仅有思想天才辈出的时代，还有思想凡俗平庸的时代，那么后者是否应当也纳入历史时间加以考虑？第三，如果要描述一个涉及范围更广阔的知识、思想与信仰世界，那么，思想史如何避免自身的漫无节制，并确实处理好它与社会史、政治史的互为背景问题？第四，思想史如何处理它与社会史、文化史、学术史的畛域冲突，换个方式来说，就是思想史有无必要划出一个明确的边界，以避免它与社会史、文化史、学术史之间的领域重叠？

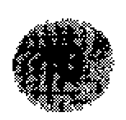
思想史究竟如何写？有相当多的疑问仍然盘旋在我的心中，直到我写完了这部两卷本的思想史，回过头来重新修订这个《导言》，说实在话，仍有些没有清楚。下面所写的，只是我对思想史的写法的一些想法，并不是对思想史的写法的全面论述。

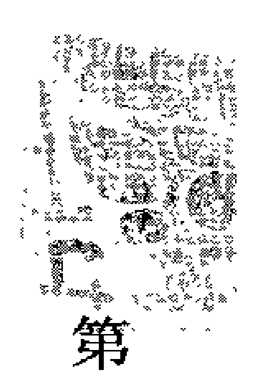
第一节　一般知识、思想与信仰世界的历史

一

翻开叫做"思想史"或"哲学史"的著作，接踵排衔而来的，是睿智的哲人系列和经典系列，从孔子到康有为，从《诗经》到《大同书》，天才似乎每个时代都成群结队地来，经典也似乎每个时代都连篇累牍地出，我们的思想史家按照时间的顺序安排着他们的章节，大的思想家一章，小的思想家一节，仍不够等级的话可以几个人合伙占上一节，再不济的话也可以占上一段，只要在那上面留下了文字的就算"永垂不朽"。经典、经典的征引、注释与解说、精英的文字论述，则把思想史的线索连缀起来，只要被采撷在书中，经典就真的"名垂青史"。而思想的历史也就自然成了思想家的博物馆，陈列着他们的照片和遗物。一半仿佛编花名册，把已经逝去的天才的生平与著作一一登录在案，一半仿佛挂光荣榜，论功行赏或评功摆好。这种写法也许和思想史遥遥继承的史传文体与目录之学的传统有关，被称为中国最早的思想史著作之一的《明儒学案》、《宋元学案》就是传记加文选的写法[①]，它有它

① 也许，这类著作中，更早的应该是《伊洛渊源录》(1174前后)、《道命录》(1238前后)等关于"道统"的宋人著作，以及元代的《宋史·道学传》、吴澄《道统图》，明代的黎温《历代道学统宗渊源问对》、杨廉《皇明理学名臣言行录》等等。





的道理，比如，它可以通过人物生活的时代先后来排列思想史的顺序而不必费尽心机地清理思想的“内在秩序”，又比如，它可以较为清晰地梳理出章节的要点，供阅读者归纳和记忆，还有另一个重要的原因，也许人们愿意以名头很响的天才为章节，用人们常读的经典文本当资料，可以省却了相当多对于社会、历史和生活背景爬梳整理、考订体验的功夫①。这样，《诗经》、《论语》、《老子》等等为主干的古代经典系统与名为思想史、哲学史的现代经典系统叠合在一起的剪影，就构成了一直笼罩着中国思想史叙述与解释的“新经典话语系统”。

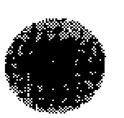
这种写法不仅有它操作上的便利，还有一些得到普遍支持的理论预设。首先，人们一般会认定，真实的思想史历程就是由这些精英与经典构成的，他们的思想，是思想世界的精华，思想的精华进入了社会，不仅支配着政治，而且实实在在地支配着生活，它们的信奉者不仅是上层知识阶层，而且包括各种贵族、平民阶层，于是，描述那个世界上存在的精英与经典就描述了思想的世界。其次，思想的历史是一个一个思想家构成的时间序列，基本上按照时间的推衍，思想在不断地进步和发展，后面的思想家由于可以看到前面思想家的著作，他们的解释和阐发就是站在前人的肩膀上的，因此，描述了思想家的序列就等于描述了思想的历史。最后，这种写法还有一个也许并不自觉的假设，即现在我们看到的精英与经典的资料就是当时完整而真实的情景，历史没有进行淘汰和筛选，即使有，那也是准确而公平的，人们应当承认现存的历史记载和历史陈述的合理性②。

不过，根据我自己的体会，会隐隐地觉得有些疑问。第一个疑问是，因为思想史的时间顺序并不完全与历法意义上的时间顺序相吻

---

① 关于思想史的思路与章节之间的问题，我在下面还要详细讨论，参看《导言》第四节，这里从略。

② 关于这一点，请参看本书第六节。

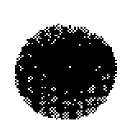


合，思想史上会有天才笼罩一个时代，也会有天才如流星一样稍纵即逝，有的超越时代的思想，并不按照后人想象中的轨迹按部就班，也有潜藏的思想因子在若干世纪以后，才重新被发掘出来传播开去，虽然这些天才思想可能从一般的知识、思想和信仰世界中获得常识，但它们最终总是溢出常识之外，成了思想史上的“非连续性”环节，就像福科在《知识考古学》所说的，那是历史的“断裂”[1]，断裂是与常规的轨道脱节，与平均的水准背离，它常常是时间顺序和逻辑顺序上无法确定其来源和去向的突发性现象。我想，仅仅由思想精英和经典文本构成的思想似乎未必一定有一个非常清晰地延续的必然脉络，倒是那种实际存在于普遍生活中的知识与思想却在缓缓地接续和演进着，让人看清它的理路。第二个疑问是，因为精英和经典的思想超出常识，它未必真的在生活世界中起着最重要的作用，因为支持着常人对实际事物与现象的理解、解释与处理的知识与思想，常常并不是这个时代最精英的人写的最经典的著作。我们在自己生活的世界中也常常发现，可以依靠著述表达自己思想的精英、可以流传后世的经典，毕竟都很少，而且普通的日常的生活世界常常与他们分离很远，所以，当社会已经有条件使一批人以思想与著述为职业以来，他们的思想常常是与实存的世界的思想有一段距离[2]。看看现实就可以明白，当我们的学

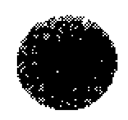
---

① 福科(Michel Foucault)《知识考古学·绪论》，日文本《知の考古学》11—14页，中村雄二郎译，河出书房，1981，1994。又，参考王德威中译本《知识的考掘》，《绪论》，77页，麦田出版，台北，1997。

② 我在一篇题为《经典的和生活中的》文章中曾经说到过现在社会的情况，在这篇文章中我说，“据报纸上报道，近年来某地又恢复了‘普度’，‘普度’祭祀的对象是‘野鬼’，祭祀的形式是摆贡品、烧纸钱纸衣、竖纸旗、点鬼灯、放河灯，某地又兴起了厚葬与建庙，‘不少青山因坟变白，成百上千座非法新建的寺庙……破坏了江南的景观’，……翻开宗教研究的各种著作，那些关于‘空’、‘无’的玄妙理论、关于宇宙本质或人类理想的超越话题、关于‘道’或‘逻各斯’的异同思辨，好像并没有给我们解释这些现象以太多的帮助，倒反而把我们搅糊涂了：‘怎么老百姓不去讨论终极信仰，却专门相信这些名堂？’于是，我们总是会不自觉地去追问：‘他们究竟信仰的是什么？’”《中国研究》1997年1期，东京。



者在大学里宣讲孔子、老子、柏拉图、亚里士多德和佛陀的时候，地铁的书报摊上在热火地销售着各种各样载满了明星逸事的小报，当我们的文人正在正襟危坐地讨论着理想主义的时候，生活却使得大多数人实行着一种并不冠以主义名称的实用精神，当我们的教授在研究室里撰写他的政治学与经济学论著时，政治领袖已经使国家建立了与教授们的想法全然不同的运作体制。思想与学术，有时候只是一种少数精英知识分子操练的场地，它常常是悬浮在社会与生活的上面的。真正的思想，也许要说是真正在生活与社会中支配人们对世界进行解释和理解的那些常识，它并不全在精英和经典中。第三个疑问是，思想史对于精英与经典的历史叙述，常常是因为"溯源的需要"、"价值的追认"、"意义的强调"等等原因引起的，事后由思想史家所进行的"回溯性的追认"。事实上，某些精英和经典在他自己的那个时代，究竟是否像思想史著作中所说的那样，影响如此巨大与深远，是否应该在思想的历史顺序上占据如此重要的位置，实在很有疑问。像明清思想史上习惯的顾、黄、王并称，而王夫之在晚明与清初思想史上的位置与意义，就是一种追认的结果，我常常希望有人能告诉我，当时有多少人读过王氏那些在深山中撰写的精彩著作？反过来，有些思想史上并不占有一段或半页的东西却有可能真的在思想史上深深地留下过印迹，像晚清那本被李提摩太翻译过来的《泰西新史揽要》，以及被傅兰雅翻译过来的《治心免病法》，由于后来没有被追认，在思想史上找不到它的踪影，其实在那时，它们的魔力决不是现在人可以想象的，前者作为三流的历史著作，在西方被称作是"最乏味的残余"，可是在晚清的中国却卖出百万部，并被第一流的历史学家梁启超说成是"西史中最佳之书也"，而后者虽然只是探索心理与疾病、精神健康与宗教信仰，可是我们在晚清的那些第一流知识者的日记、书信、文章中却看到它的启迪似乎超出





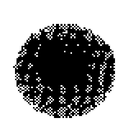
了它的内容，不仅被宋恕当作印证内典的文献，要列入学堂里当作教科书，甚至还相当深刻地影响了思想史上总是占有极高位置的谭嗣同《仁学》①。仅仅专注于精英和经典，而不注意他们背后巨大的生活世界和常识世界的思想史中，本来曾经有的误会、埋没、偶然和断裂被遮蔽了，那个看上去很连贯的脉络其实常常是撰写者心中的“道统”，或者是事后追溯出来的一个“系谱”。我想，如果思想史只是写那些思想的精英和经典，思想史就是一个悬浮在思想表层的历史，如果思想史只是一次一次地重复确认那些思想的精英和经典，思想史就真的是一个“层层积累”的历史了。

并不是说我们不准备写精英和经典的思想史了，我只是说，要注意那些精英和经典的知识、思想与信仰背景有些什么，直截了当地说就是，过去的思想史只是思想家的思想史或经典的思想史，可是我们应当注意到在人们生活的实际的世界中，还有一种近乎平均值的知识、思想与信仰，作为底色或基石而存在，这种一般的知识、思想与信仰真正地在人们判断、解释、处理面前世界中起着作用，因此，似乎在精英和经典的思想与普通的社会和生活之间，还有一个“一般知识、思想与信仰的世界”，而这个知识、思想与信仰世界的延续，也构成一个思想的历史过程，因此它也应当在思想史的视野中。

二

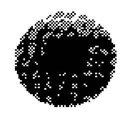
真正深入思索这个问题并且琢磨具体操作的方法，大概是在若干

① 参见邹振环《影响中国近代社会的一百种译作》101—109页，中国对外翻译出版公司，1996。又，可参看《剑桥晚清中国史》，中译本625页，中国社会科学出版社，1985。宋恕《致王六潭书》(1897年2月11日)、《天津育才馆赤县文字第一级正课书目》，《宋恕集》上册569页，253页。中华书局，1993。谭嗣同《仁学》，《谭嗣同全集》(增订本)357页，中华书局，1990。



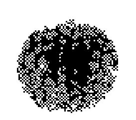
年以前。在1994年的日记中，我曾经匆匆地写了这样一段话，“思想史是否应该有一个‘一般思想史’？过去的思想史是悬浮在一般思想水准之上的‘精英思想史’，但少数思想天才的思想未必与普遍知识水准与一般思想状况相关，故有凸起，有凹陷，有断裂，有反复，并不易于成为思想史之叙述理路”，这段近乎语无伦次的话，记载的是我那几年思考思想史问题时的一个困惑，当时，我常常会这样想，人们都相信思想史的发展有“规律”或者有“理路”，可是，如果有一个思想天才突然出现又突然消失，某种深刻的思想忽然萌发又得不到回应，某种著作藏之深山古井，很多年以后突然被发现，引起反响，思想史应该怎么样去寻找和解释它的延续脉络？这不是没有可能的。记得那段时间，我总是在想一个问题，就是真正思想史的连续性，是否更多地深藏在平静的缓缓的延伸着的一般知识、思想与信仰之中？

所谓“一般知识、思想与信仰的历史”描述的并不完全是“小传统”，这里，我特别希望读者不要用“大传统”与“小传统”这两个可以二元对立的词语来划分思想史的叙述对象，也不要用所谓的“民间思想”或“民众思想”来理解我所说的“一般知识、思想与信仰”。因为我所说的“一般知识与思想”，是指的最普遍的、也能被有一定知识的人所接受、掌握和使用的对宇宙间现象与事物的解释，这不是天才智慧的萌发，也不是深思熟虑的结果，当然也不是最底层的无知识人的所谓“集体意识”，而是一种“日用而不知”的普遍知识和思想，作为一种普遍认可的知识与思想，这些知识与思想通过最基本的教育构成人们的文化底色，它一方面背靠人们一些不言而喻的依据和假设，建立起一整套简明、有效的理解，一方面在日常生活世界中对一切现象进行解释，支持人们的操作，并作为人们生活的规则和理由。比如，我们在专业的学术杂志上看到忧心忡忡地“追寻人文精神”、苦心孤诣地“分析宇宙哲学”，看到学者用精密的实验和复杂的公式在追寻“基因排序”和“超



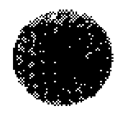
导现象”，但实际的日常生活世界里，最能表现人们普遍意识的，仍是以有利无利为基本价值衡量标准的“实用精神”和用铜线代替保险丝来接电闸的“超负荷现象”。我相信，尽管那些极高明的儒者对于“中庸”有种种非常深刻的解释和发挥，但是，即使在许多具有一定知识的文化人那里，“中庸”似乎也只是一种不偏不倚的态度；尽管佛教讨论“空”的理论玄妙而且深奥，一般的知识人与平民理解和接受的佛教，却只是把“空”当成了对命运的失望或对心智的麻痹，在“一切皆空”中缓解着心灵的紧张，宣泄着人生的不满；尽管道教议论“道”或“无”的思想背后，深刻地蕴涵着种种中国人的宇宙智慧，但我想，道教在汉魏以来的社会生活中最具有影响力的，还是如何解决生命的永恒和生活的困厄，于是，那些实际可以运用的知识和技术也许更应当作为思想史中具有支配力的背景来看待。其实，和依赖著述而传播的经典思想不同，这些一般知识、思想与信仰的传播并不只是通过精英和经典之间的互相阅读、书信往来、共同讨论，而是通过各种最普遍的途径，比如观看娱乐性演出中的潜移默化（如宗教的仪式法会、商业集市中的演剧说唱）、普及性教育中的直接指示（如私塾、小学、父母与亲友的教导对经典的世俗化演绎）、大众阅读（如小说、选本、善书以及口头文学）等等，因此，这种传播的范围远远超过经典系统，而这些传播的途径又恰恰是任何一个精英都会经历的，所以，它可以成为精英与经典思想发生的真正的直接的土壤与背景。可是，奇怪的是，我们的思想史著作很少去想象、描述和推测这种非常直接而且真正有效的思想土壤和背景，却把那些只是遥远地影响着人们思想的政治大事和经济状况，当作了拍摄思想者的“大背景”，全不顾焦距对准的那个人物与衬托的风景离得有多远①，当我们的思想史撰写者——当然这些都是最

① 关于这种背景分析方法的问题，请参看葛兆光《背景与意义》，载《学人》第一辑，江苏文艺出版社，南京，1991。



具有理解力的精英——在操笔写作思想史的时候,思想史的直接背景被虚化而间接背景却被凸显,思想史的视点就被提升到了形而上的、精神性的层面,思想成了思想家的著述,思想被经典化,思想史也就成了思想家的历史或者经典的思想史。

当然,并不是说思想史就不关心那些精英和经典的思想,事实上,他们的思想仍然应该是思想史上占据大部分篇幅的,但是,我只是想特别指出,在历史上思想的天才毕竟是少数,从思想史的角度看,他们的思想可能是天才的超前奇想,他们不遵守时间的顺序,也不按照思想的轨迹,虽然他们在一般思想与普遍知识中获得常识和启示,但他们常常溢出思想史的理路之外,他们象征着与常规的轨道"脱节"、与平均水准的"背离",有时甚至是时间轴上无法测定来源和去向的突发现象。无疑,我在思想史中希望写出这些来来去去的精英与经典,只有这样思想史才能按照时间线索写出思想的波澜起伏,可是,我还希望表现的那种"一般知识、思想与信仰的世界",却可能在相当长的一个时段中,看不出什么变化,比如我在公元前五世纪到三世纪的资料中归纳了支配古代中国人的生活世界的种种理想和愿望,这些理想和愿望到秦汉时代并没有特别大的变化,直到佛教进入中国后的二至六世纪,它们依然还在支配当时中国人的生活世界,只是加入了关于生死苦乐、关于三世轮回、关于善恶报应的一些想法,因此它常常是要用"长时段"来作比例尺的。说到"长时段",这里我应该承认这种思路的形成,显然是受到法国的年鉴学派的启发,尤其是年鉴学派关于"长时段"历史观念的启发。年鉴学派的"长时段"说,并不像福科那么坚决地拒绝连续性追寻,而是依然试图描写历史变化的轨迹,只不过,它所依据的时间标尺不再是过去的王朝变动与政治变动,而是缓慢却又深刻地镶嵌于历史中的生活样式的变化,比如人的体质与医疗技术的变化、人的衣食





住行的变化，至于那些走马灯一样来来去去的事件、人物，则在长时段中退居次席[①]，因而他们所谓的历史，就仿佛宇宙的年轮，一轮一轮地缓缓地扩展着。我想，在思想史研究中，一般知识、思想与信仰的历史正好用这种"长时段"来描述，因为它也是缓慢地但又是连续地在变化，真正地构成思想史的基盘和底线。

这个想法在我的心里想了很久，但是，我隐隐地感觉到，这还不能说服使用传统思想史写法的人，因为他们可能还会质问我：你所说的那些"一般的知识与思想"，并没有留下任何著述，也没有独立的思想，不依据精英与经典，你如何构造出思想的历史？历史已经消失，离开了前人的记载和陈述，你又凭借什么了解思想的历史？毫无疑问，这种质问有一定道理，因此，还需要有真正可以操作和可以使人相信的新的写法。

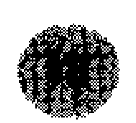
三

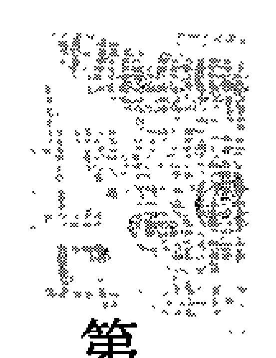
思想史如果要关注一般知识、思想与信仰，我想，首先要做的也许是重新检讨传统的思想史所依据的文献或资料范围。

传统的思想史依据的是怀有某种意图的官方或控制着知识和思想话语权力的精英的历史记述，这些历史记述并不一定切中思想世界，尤其是一般知识、思想与信仰世界的本相，在任何一个时代的档案和史书中，都可能存在"有组织的历史记载"和"有偏向的价值确认"，正是这种价值赋予记载以某种意义并把它放置在某个位置，经过筛

---

① 关于"长时段"，请参见费尔南·布罗代尔（Fernand Braudel）《长时段：历史与社会科学》，中译本，载《资本主义论丛》，顾良等译，中央编译出版社，1997。年鉴学派特别批评那种把政治史尤其是所谓大事件大变化当作对生活史有决定影响的决定论，这种看法有利于我们理解一般知识、思想与信仰史的一些问题。参见雅克·勒高夫（Jacques Le Goff）《新史学》27 页，姚蒙中译本，上海译文出版社，1989。



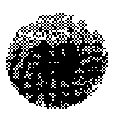


选、省略、简化，使我们在不经意中就站在他的立场上观察历史，并通过我们的写作把这种价值与意义延续下去。特别是，在那些经过无数次确认的经典记载中，思想家的位置已经被这种价值和意义反复确定，某人在某个年代是思想史的象征，某人在某个时代提出了某种有意义的思想或观念，某人继承了某人的思想因此是一环续一环，于是思想史就这样被凸显出它的线索。可是真正在社会生活中延续并直接起作用的，却常常不是那些高明的思想，而是一般性的普遍性的知识与思想。

可以作一个设想：假如一百年以后，有一个历史学家来描述二十世纪九十年代的思想史，而他依据的仅仅是当今领导人在公众场合的讲话、经典作家的著作、官方报纸的社论、经过认可的档案资料、新闻发言人事先准备的讲稿，那么，他笔下出现的将是一个与我们熟悉的世界完全不同的思想世界，可能他笔下的人都是思想正统、行为严肃、讲起话来如同作报告的领导，或思想深刻、精神恍惚、说起话来如同外星人似的文人，而读者感觉到的今天的思想世界的面貌，不是一篇社论就是一篇散文，似乎每一个人都在中南海、人民大会堂里穿梭或在书斋、讲堂里沉思。可是，如果他依据的资料中还包括了现今报摊上流行的通俗读物、歌厅中流行的通俗歌曲、胡同里的三老四少聊天时的公众话题、日常生活中人们的关心焦点，那么，也许他笔下的思想与今天的生活更接近[1]。因此，当人们把注意力的一部分放在一般知识、思想与信仰世界中的时候，正如勒高夫在《新史学》中所说的，它"扩大了历史文献的范围，它使史学不再局限于朗格卢瓦和塞诺博斯所依据的书面文献中，而代之以一种多元史料的基础"[2]，这一点，年

① 因此，据说有的研究政府与政治的学者，已经开始把研究的重心从研究制定决策转向研究执行决策，这种改变对于思想史研究是否也有一定参考与启发？

② 雅克·勒高夫(Jacques Le Goff)《新史学》，中译本，6页。

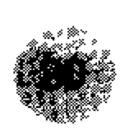


鉴学派与福科很一致，福科曾经说，"思想史分析各种文学副产品(subliteratures)、历书年鉴、报纸评论、昙花一现的成功作品，及无名无姓的作品……思想史主要是专注所有那些不为人所习知的思想"①，所以，研究者不必被这种经典思想史的研究思路束缚②。举几个例子。如汉代的思想，当思想史不再把自己的叙述局限于像贾谊、董仲舒、王充这样"史有明文"的人物的著作时，不妨也注意一下史书和著作中并没有个别出现，也没有特意准备提供给历史学家的那些东西，像马王堆帛书的种类及其暗示的意义，像出土的汉代铜镜铭文中那样集中地表现的汉代人的心情和思想，像银雀山、张家山、双古堆、尹湾出土的简牍中无意地表现的整体思想内容。在那里，未必只有粗浅的、形而下的知识，其实那个时代中逐渐成形的民族国家的意识、宇宙时空的思想以及对人类心理生理的体验，都可以从这里找到线索，发现当时人们的普遍希望，发现当时人们实现这些希望的具体策略，而在这些希望和策略的背后，就有当时人们心目中未必自觉意识，却隐隐支配着他们生活的观念世界。又如南北朝时期的佛教思想，在思想史上常常被描述为道安、慧远、鸠摩罗什、僧肇等等天才佛教徒的一系列思想与命题的发生史，还可以被描述为民族主义、道德主义、经济利益引起的宗教冲突史③，可是在当时的普通生活中，究竟有多少人可以像殷浩、谢灵运那样，在佛经中"下数百签"，又学习梵文，沉浸在"佛性"、"本空"、"顿悟"以及"八不中道"之类的理论思索中？可是思

① 参见福科(Michel. Foucault)《知识的考掘》，王德威中译本，260页；又，日文本《知の考古学》14—16页。

② 像张光直关于亚形与宇宙观念的研究，就不必仅仅靠有组织的文字文献的证据，但他何尝不是在谈思想史？

③ 参见汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》，59—60页，中华书局重印本，1983。许理和(Erich Zürcher)《佛教征服中国》(*The Buddhist Conquest of China—The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*。2 vols, Leiden, 1959)，日文本，49页，田中纯男等译，せりか书房，东京，1995。



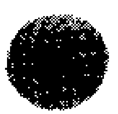
想史却告诉我们,当时的佛教传入中国过程就是如此,因为人们只能根据《高僧传》、《出三藏记集》、《弘明集》、《广弘明集》等等经典记载来复原和重构历史。可是,当我们看到一些几乎无意识流传下来的史料时,我们就会对这种精英的思想史究竟在当时生活中有多少影响表示怀疑。第一是石刻,南北朝时期有关佛教的石刻题铭,第二是文书,敦煌吐鲁番出土的各种文书中的题记,在这些石刻和文书中,没有经过有意识的整理,没有经过太多的中间解释和阐述,于是他们就把当时人们的思想——当然是普遍和一般的思想——直接地呈现在我们面前,这里并不讨论那些玄虚的"空"、"性",而是在种种切身的愿望中坦率地表示着信仰的意义①。

并不是说非得把注意力集中在那些不常用的边缘资料上,因为我所说的"一般知识、思想与信仰"并不仅仅是指最下层的民间意识。毫无疑问,如家训、族规、劝善书、童蒙课本、宝卷等等无疑是极好的分析资料②,美国关于中国思想史的入门书《*Sources of Chinese Tradition*》就是把《太上感应篇》和《一贯道理问答》都收进去的。但是,那些常见的经典文献也可以对一般知识、思想与信仰史的研究有用。在若干年前,一次读日本学者福井文雅的《中国思想研究と现代》,这部书中有一节讨论《隋书经籍志》的佛教观,他列举了《隋志》关于佛教的十一个观点,把它与《魏书释老志》进行比较③,这使我想到,那些并非佛教徒的学者们,从旁观角度对于佛教的叙述和介绍,是否也可以作

① 可以参看侯旭东《五六世纪北方民众佛教信仰》一书的讨论,中国社会科学出版社,1998。

② 这种做法最集中地出现在宗教研究中,如美国学者萨梭(苏海涵)、德国学者庞纬、法国学者施博尔(施舟人)、日本学者泽田瑞穗、酒井忠夫等人以及中国学者韩秉方、马西沙的研究就是这一类,不过,他们主要针对的是所谓"民间"或"小传统",我的想法与他们不太一样,在思想史中,我想针对的是社会的一般或平均的知识水准以及普遍的无意识的思想习惯。

③ 福井文雅《中国思想研究と现代》111页以下,隆文馆,东京,1992。

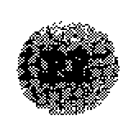


为测定一般知识和思想水准的参考文献？过了一年，收到兴膳宏教授寄赠的《隋书经籍志详考》，再读关于佛教的那一节，发现他已经把这一节文字所依据的佛经一一考证并注明[①]，于是我又想到，如果我们能够通过这种注释了解到一般非佛教人士经常阅读何种佛教文献，那么，是否可以大致判断当时一般人的佛教知识与思想的水平？当我在撰写公元四世纪以后的佛教传播的一节时，查阅《敦煌遗书总目》时，我又想到，如果大致统计一下敦煌卷子佛经钞本的种类和数量，从那些被钞写次数最多又相对通俗的经典中，是否可以大致测定当时一般佛教知识与信仰的状况？

无意识的史料并不向人们"叙述"，只是给人们"陈列"，叙述有叙述者的意识，而陈列却只是呈现。很多无意识的历史资料被排除在思想史之外，让人觉得很可惜，也使思想史并不那么切中实存的思想世界。有时候，思想史的写作是一代影响一代的，前一个撰写者的思路与视野给后来重写思想史的人带来了方便，可他提供的线索也给后来的重写者暗示和限定了寻觅资料的方向，使得稍有懒惰之意的重写者不再旁骛，于是在陈陈相因中，史料就被限定在一个约定俗成的范围中。举三个例子。比如《普门品》，前两年我常常到各个寺庙去闲逛，在北京、杭州、福州、香港、台北等地的寺庙中，都可以看到出售普及性便携式的佛教小册子，其中必有这本《妙法莲华经》卷七《观世音菩萨普门品》，显然有相当多的佛教信仰者的佛教知识水平与它相关。又如类书，我相信现存的各种类书如《艺文类聚》、《初学记》、《六帖》、《太

---

① 兴膳宏、川合康三《隋书经籍志详考》，汲古书院，东京，1995。例如佛经序的第二段，汉字不过三百，但注释却合中文约三千字，其中引用了《太子瑞应本起经》、《维摩诘经》、《魏书释老志》、《灭惑论》、《西京赋》、《一切经音义》、《智度论》、《分别功德论》、《后汉书》、《奉法要》、《法华经》、《大般涅槃经》、《佛国记》、《无量寿经》、《肇论》、《大悲经》、《续高僧传》、《对傅奕废佛法事》等佛教内或佛教外论著。参见葛兆光对于此书的评论，《唐研究》第二辑，536—541页，北京大学出版社，1996。



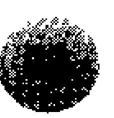
平御览》是思想史的绝好文本，它们大体一致的，按照天地、帝王、人事、礼乐、职官、品物为门类的分类法，各类中无意识地堆垛的各种通常共享的文献，恰恰就是我们测定一般知识、思想与信仰水准的材料，而佛教与道教的类书，如北周的《无上秘要》、唐代的《法苑珠林》，似乎也可以作为分析社会普遍流传的佛教道教知识的文本①。再如宋代思想，人们很容易想到朱熹，不过，人们所凭借的，主要是《朱文公文集》、《四书集注》和《朱子语类》中有关理学的那一部分资料，很少有人认真地把《家礼》作为研究的对象，但是，从现存的很多地方志中我们知道，至少到民国年间，《家礼》仍然是一般社会仪礼的依据，而在这种仪式性的规定中呈现的，千年来被中国人普遍遵循和追求的价值与意义，其实正是一般知识、思想与信仰世界的内容。可是，像《普门品》这样从七世纪以来一直广泛流传的佛教经文，像《初学记》、《艺文类聚》这样汇集了当时普遍知识和思想的类书，像《家礼》这样世俗社会应用性的仪礼规范，又何曾真正地被思想史注意和分析过呢②？

四

毋庸讳言，包括我在内，有很多人从八十年代以来就有一个重写中国文学史、中国宗教史、中国思想史等的愿望。1992 年，我在一篇

① 参看葛兆光《中国思想史》第一卷第四编第七节《目录、类书与经典义疏中所见七世纪中国知识与思想世界的轮廓》。

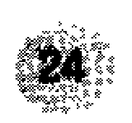
② 对于《朱子家礼》的文献学研究，曾有束景南《朱熹"家礼"真伪辨》和陈来《朱子"家礼"真伪考议》，分见《朱子学刊》第五辑，福建人民出版社，1989；《北京大学学报》1989 年第 3 期。但是对于《朱子家礼》本身的研究还不多，国外有伊沛霞(Pataricia B. Ebrey)的《帝制中国的儒家与家礼》(*Confucianism and Family Rituals in Imperial China*, Princeton University Press, 1991)。但是，国内关于这一方面的研究，直到最近才看到杨志刚《朱子家礼：民间通用礼》这一篇相当清楚、但分析还嫌不够充分的论文，载《传统文化与现代化》1994 年第 4 期，北京，中华书局。



书评中就表达过，有必要写一部“思想的另一种形式的历史”，两年以后，在另一篇关于中国方术资料汇编的评论中我又一次提到，“思想史是否过于偏向上层文化而被过去层层积累的旧说束缚？当我们意识到这一点时，我们是否应该重写中国这两千年来的思想史？”可是，就像又过了一年后我在一篇评论李学勤著《简帛佚籍与学术史》的书评中曾经提到过的那样，“‘重写’在八十年代以来，一直是一个热门而沉重的话题”，但是“重写”这两个字始终太严肃也太艰难，由于这种重写缺乏理论与文献的双重准备，常常是一种重估价值的情感表达，并没有真正成功的例子问世[①]，但是，现在当我写完了两卷的时候，我再追问我自己，重写是否已经拥有足够的准备了呢？

说实在的，在写这本关于思想史的书的时候，我感到了理论与技术上的窘迫。虽然得到很多人类学、社会学、宗教学、文献学方面的启发和帮助，但是毕竟那只是迂回与外国的助力，不可能直接用于思想史的叙述，特别是为了描述一般知识、思想与信仰世界的历史。我曾经很费心思地在通常的思想史叙述中，插进一些关于一般知识、思想与信仰的章节，如在第一卷第三编中，我就专门撰写了《秦汉时代的普遍知识背景与一般思想水平》一节，用了马王堆帛书帛画的总体内容，说到考古发现中重现的秦汉普遍知识背景，也用帛画与画像砖来分析秦汉时代人们心目中的三个世界，还以铜镜铭文中表现的各种观念来讨论当时人关于生命、幸福、子孙的观念以及在他们心目中民族国家观念的生成与确认；而在第四编中的《佛教东传及其思想史意义》一节的前半部分，则专门设置了一段来讨论早期佛教传入中国时，一般思想世界中的佛教影响，如写本、造像、忏法中所见的宗教意识及其在中国社会中的变化。当时我正在读日本学者池田温的《中国古代写本识

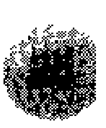
① 《思想的另一种形式的历史》、《置于思想史的视野中》、《古代中国还有多少奥秘》，分别载《读书》1992 年第 9 期，1994 年第 10 期，1995 年第 11 期。



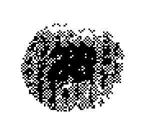
语集录》，他按照时间顺序抄录了各种写本的识语，这些识语不是写给后人看的，而是直接写出来，表达一些信仰者的愿望的，于是用了三世纪中叶至六世纪中叶的若干识语作为分析和归纳的文本，来分析人们佛教信仰的基本内涵。

可是，这显然还不够，我想，需要描述的一般知识、思想与信仰世界，其构成与影响大体在三方面，一是启蒙教育的内容，它将作为每一个受过教育的人的经验而存在于他的思想发展过程中，因此分析那些童蒙教材中所包含的知识与思想是很重要的，二是生活知识的来源，也就是为每一个人提供的，当他面对陌生的世界时，可以动用的经验与知识，因此需要有种种无意的、普遍的材料，如非文字类的图像资料（画像石、铜镜、宗教图像、雕塑、建筑）、普遍适用的印刷品（如寺庙中的签文、一些格式化的祝祷词、皇历一类通用手册），三是思想传播的途径，精英的思想并不能直接转化为一般思想世界的内容，因此需要找到使它们通俗化的宣传品，例如一些历史学家不注意的文学性资料（如早期的讲经、变文以及后来的善书、可供艺人阅读的唱词、有固定场所的说书、家族祭祀或村社聚会时的演出）等等。然而，这种描述确实很困难，且不说资料有时多得难以细读，有时少得不够用来分析，就是分析，有时也不免主观，因为毕竟我们已经远离了古人生活的环境，我们只能按照我们的理解加以叙述，有时显得矛盾，因为生活世界本身就不那么整齐划一，可是思想史又不能一股脑儿把资料和盘托出而不加整理。

若干年前的一个冬日，也就是 1994 年 12 月的一天下午，在上海复旦大学参加朱维铮先生主持的一个讨论会，窗外正淅淅沥沥地下着小雨，看着朦胧的雨雾，有一刻，发言者的声音似乎在耳边消失，我突然想到，如果在过去思想史的“背景”与“焦点”之间，加上一层“一般知识、思想与信仰的世界”，也许思想史会更清楚些、更真实些，这个想法



缠绕着我，使我放下手边的写作，回头看了很多书，当这个想法成了很难遏制的写作欲望时，于是终于决定暂时停下已经写了一半，即后来在北京大学出版社出版的《中国禅思想史——从6世纪到9世纪》，来写这种自以为还有想法的思想史。可是，十年过去，我终于明白，那种希望全面改观的思想史虽然只能由个人写作，但却并不是我一个人之力可以完成的，特别是"一般知识、思想与信仰"，需要太多的可操作的思路、太多可综合的材料，也许，我只是在给以后的写作者提供一个不很成熟的思路和一些经过归纳的资料，可是我希望这种思想史能够真的写出来，我的希望能实现吗？

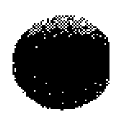


第二节 知识史与思想史

我撰写这部中国思想史的时候，是二十世纪的九十年代，这时学界讨论得相当热烈的一个话题就是“学术”与“思想”的分野。这个话题的出现当然有意识形态方面的特殊背景，不过，撇开意识形态，单纯从学术思路来看，它是一个既旧也新的题目。说它很旧，因为它可以上溯到清代的汉宋之争，再上溯到理学内部的朱陆之争，甚至还可以说到古代“道问学”与“尊德性”的传统歧异。说它也新，是因为它可以透视出当代学界中延续传统与走向世界的取向差异，与二三十年代延续学术系谱的愿望，和与九十年代西方沟通思想话语的想法，二者之间似乎相当地不同。此外，应当注意到的是，这里还有专业与偏好的分别，这种分别也使得一些人面对歧路时各自分手，由着自己的专业与偏好决定着自己的感情与各自的立场。其实，我总觉得，有可能他们之间实际取向的差异鸿沟并不一定那么清晰，决定自己的取舍之时也并不一定真的那么自觉，只不过一旦由着偏好和感情决定了自己的立场，就不得不把这个立场坚持到底罢了。

还是说我自己的意见罢。我相信学术与思想有一定的分别，特别是学术史与思想史有不同的分野，这就是我在 1990 年关于学术史的座谈会上发表题为《学术史与思想史》的笔谈的理由①。但是，必须说明我并不相信离开知识性的学术，思想可以独立存在，也不相信没有

① 《学术史与思想史》，载《学人》第一辑，江苏文艺出版社，1992。

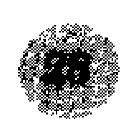


思想,而学术可以确立知识的秩序。所以,在这几年的讨论中,我对这个问题始终沉默,不愿意介入这种硬要分出价值高下、宣告自己立场,以便各自建立营垒的辩论,尽管我自己可能已经被某些人派定了某种角色,尽管有人不过就是用哗众取宠的立场凸显自身。不过,倒是与此相关的一个话题,确实是这几年我撰写思想史时常常思考的中心,这就是,如果学术史研究的是知识在历史中的变化与增长,那么,思想史应当如何与学术史沟通,它应当如何看待和处理知识(knowledge)与思想(intellectual 或 thought 或 idea)的关系?换句话说,就是思想史应当如何表述,在历史过程中,知识背景是如何支持思想的合理性和有效性的,而思想话语又是如何表述人们所掌握的宇宙与社会的知识的。

一

如果对于思想史的连续性追求还没有被彻底放弃,那么,知识与思想的问题从思想史的起源处就需要讨论。

从一开始,关于宇宙空间的知识和历史时间的知识,就是古代思想的基础。对于天象的凝视、观测和体验,形成了古代中国人关于宇宙空间的知识,这些知识给中国思想世界提供的是一种经验与技术上的合理性支持。天圆地方,天如半球覆盖着大地,天象是有天极与黄道的,地理是有中央与四方的,气是分阴阳的,极轴在天穹之中央,国在宇宙之中央,京城在国之中央,王宫在城之中央,而其他一切则分为两个对应的部分在中央两侧展开。正如李约瑟(Joseph Needham)和爱利亚德(Mircea Eliade)不约而同地指出的,一方面,古代中国的天文学知识,通过象征、暗示与种种相关的仪式,把一种据说是正确的、完美的、符合自然规则的空间格局传达给人们,使他们建立合理的思



想的基础，并使人们的各种各样观念与思想在这个基础上保持着统一连续与和谐[①]。另一方面，对于历史想象、回忆和追溯，给古代中国人建构了关于历史时间的知识，这些知识给中国思想世界提供的是一种来自遥远的古代的神圣证据，使人们从一开始就相信，古已有之的事情才具有合理性与合法性。于是，思想者常常要寻找历史的证据，这些历史在古代中国是有重量的，不止是一种装饰或记忆，先王之道和前朝之事已经是确认意义的一种标帜和依据[②]，这在先秦时代就已经如此，《左传》里记载了很多这样的往事，例如大史克对鲁文公叙述高阳氏、高辛氏、尧、舜以来除凶立德的历史，魏绛向晋侯讲述后羿、寒浞弃贤用佞的故事并且引用大史辛甲的《虞人之箴》，士弱向晋侯解释宋国的火灾之因追溯到陶唐氏、商朝的旧制[③]，都说明当时的思想者相信，是非善恶自古以来就泾渭分明，这使得传统的伦理的价值和意义拥有时间赋予的权威性和自明性，并与关于实用的价值和意义一道，并行不悖地从古代传至当代，所以《国语》里说"赋事行刑，必问于遗训，而咨于故实"[④]。

这些知识，一方面通过秘密传授和实际运用，逐渐汇聚在种种实用性的知识与技术中，另一方面则被公众化和理性化，作为公开教育的材料，逐渐形成种种经典及思想。早期中国最重要的知识就是星占历算、祭祀仪轨、医疗方技之学，星占历算之学是把握宇宙的知识，祭

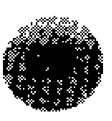
---

① 李约瑟《中国科学技术史》第二卷《科学思想史》，中译本，科学出版社与上海古籍出版社，1991。Mircea Eliade：*A History of Riligious Ideas* Ⅱ：*From Gautama Buddha to the Triumph of Christianity*，The University of Chicago Press，1982。日译本《世界宗教史》第二卷，12—13 页，岛田裕已、柴田史子等译，筑摩书房，东京，1991。

② 金谷治《中国古代人类观的觉醒》已经根据金文资料指出，"人类藉着'宝用'铜器这件事，将祖先荣誉世世代代地传下去，这正说明人类对于历史虽未充分自觉到，却已经开始有意识了"，中译文，载《日本学者论中国哲学史》32 页，中华书局，1986。

③ 《左传》文公十八年、襄公四年、九年，《十三经注疏》1861、1933、1941 页。

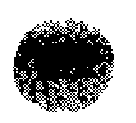
④ 《国语·周语上》23 页。



祀仪轨之学是整顿人间秩序的知识，医疗方技之学是洞察人类自身的知识，而正是在这些知识中，发生了数术、礼乐、方技类的学问，产生了后来影响至深的阴阳、黄老、儒法等等思想，在这些思想还没有完全隔离并排挤它所依据的知识的时候，我们还能看到相当多的知识与思想相通甚至混融的地方，所以孔子才会说，他自己与巫觋"殊途同归"，老子才会说，善摄生者陆行不遇兕虎，入军不被甲兵，庄子才会有"至德者，火弗能热，水弗能溺"的说法，而一些不受中国传统拘束的西方汉学家才会从那些思想的经典文献中看出神秘主义的意味来[①]。同样，经典里也容纳了种种知识，博物传统并不像后来人所想象的，只是博物学家的职业，其实在知识和思想并不那么泾渭分明的时代，在士人那里并没有从经典传统中分离，所以，在汉之前，就有以六经为知识渊薮与真理依据的观念[②]，因为这些经典不仅是"先王旧典"，有悠久的历史与辉煌的来源，而且它确实包含了相当丰富的内容，当然，也留下了相当广阔的解释余地，《礼记·经解》曾经说，温柔敦厚是"《诗》教"，疏通致远是"《书》教"，广博易良是"《乐》教"，絜静精微是"《易》教"，恭俭庄敬是"《礼》教"，属辞比事是"《春秋》之教"，但是，实际上可以阐释的空间决不止此，《史记·太史公自序》中就说五经中包括了天地阴阳四时五行、经济人伦、山川溪谷乃至草木鱼虫等等，而《易》长于变，《礼》长于行，《书》长于政，《诗》长于讽，《乐》长于和，《春秋》长于治人，

① 例如美国哲学家芬加勒特就认为，孔子的话语中有时也暗示了自己具有某些近乎巫术的能力，《孔子：神圣的俗人》Herbert Fingarette：*Confucius: The Secular as Sacred*, Harper and Row, Publishers, New York, P. 4, 1972。而英国汉学家威利则认为《庄子》中的"真人"就像印度的"真人"一样，具有神秘主义的意味，"这类观念可以使人看到早期道家与公元二世纪以来的道教的关系"，见《古代中国的三种思路》，Arther Waley: *Three Ways of Thought in Ancient China*, Stanford University Press, P. 51, 1982。

② 尽管《淮南子》卷二十《泰族》在谈到六经时还有微辞，认为"《易》之失鬼，《乐》之失淫，《诗》之失愚，《书》之失拘，《礼》之失忮，《春秋》之失訾"，但这只是少数黄老学者的说法，其后基本上是一片颂声盈耳。见《淮南鸿烈集解》674 页。



不止是精神与人格，还涉及了宇宙、政治、自然、社会各个方面。

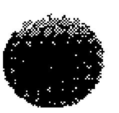
可是，我们现在的思想史却常常忽略了数术方技与经学的知识，使数术方技的研究与经学的研究，成了两个似乎是很隔绝的专门的学科，当哲学史和思想史似乎很繁盛地集中着很多研究者时，数术方技之学和经学史却都成了"绝学"，只剩下很少的几个人在惨淡经营。前些天，得到一部《三礼通论》，还没有来得及细细看，但看到《后记》的末尾写道"一九九六年二月，吴江钱玄记于病中，时年八十有七"[①]，不仅很有感慨。据说，老一代精通《礼》学的专家已经所剩无几，这个本来是古代最重要知识之一的，关于仪式制度的学问，似乎越来越陌生了。可是，离开了数术、方技和其他的知识，思想史离背景就越来越远，离开了经学史的思想史，能说清楚中国思想的历史吗[②]？

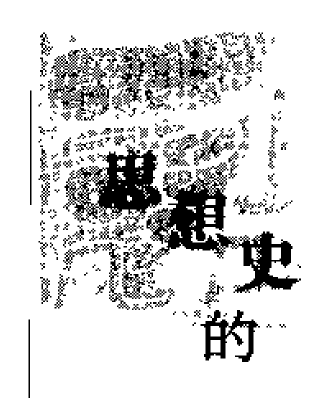
二

当然，不止是思想史的起源处。有时，知识的储备是思想接受的前提，知识的变动是思想变动的先兆。像在讨论魏晋玄学的时候，人们也可以看到，那种表面非常玄虚的哲理讨论的背后，也有相当复杂和深厚的关于知识的历史背景。举三个例子，第一，研究者普遍不曾注意的是，恰恰是东汉博学通儒的知识主义倾向，使得当时知识阶层的知识取径大大拓展，而这种知识拓展的直接后果，正好就是瓦解了儒学经典和经学解释作为知识的唯一性，"性与天道"这种儒家不曾精

① 钱玄《三礼通论》664页，南京师范大学出版社，1996。

② 其实，舍弃了知识史的资源，把学术史的问题革出思想史的门墙，不仅上古如先秦中国思想世界的很多现象没法说清，就连晚近如清代那一段思想史也几乎无法写起，思想史家一方面说着清代考据学对于思想史的影响，一方面说着清代今文经学对于康梁乃至以后思想的启迪，但却在其他思想史的段落中，放弃了这种追根寻源的背景，是否让人觉得很奇怪？

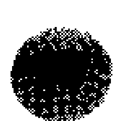




研的命题，顿时成了各种思想入侵的缝隙，各种杂驳的知识就成了人们阅读的热门，正是在这样的情势中，老庄思想才会顺理成章地成为思想的资源，佛教关于佛性的经典才会被如此多的人研读。第二，研究者普遍注意到明代中后期西洋传教士来到中国这一历史事件，研究者一方面相当热情地在讨论西方天主教与中国思想的冲突，一方面相当深入地讨论传教士带来的天文地理新知识，可是，这两方面似乎一属思想史一属科技史，并没有太多的沟通性解释，但是，如果我们仔细体会那些天文地理知识对于中国思想世界的影响，就可以看到这种新知识作为思想的资源，其实在很厉害地瓦解着旧思想，尽管不是那么直接，但是我们看看《破邪集》和《不得已》中表现的焦虑，不就能体会这种新知的思想史意义了么？第三，晚清思想中相当重要的是佛学的复兴，很多研究者都看到了这一点，但是为什么复兴？简单地说，相当重要的原因就是传统的解释宇宙与社会的知识，在大变动中突然失效，人们急于寻找一种既可以与西洋思想分庭抗礼以支持自信，又可以像西洋思想一样有效地解释世界的知识资源，于是，拥有丰富想象与细密逻辑的佛学就暂时充当了知识资源，并在支持着传统的思想世界的同时，承担了解释新的思想的重任，可是，事实上它的复兴结果，却反而是接引了西学的入侵，并在某种意义上引来了晚清至民初的思想史大变局[①]。

知识的历史经常是缓缓地前行的，这种不大产生突变的历史上固然也有像毕昇发明活字印刷、瓦特发明蒸汽机之类在后世产生了巨大影响的事件，也有牛顿力学、爱因斯坦相对论这样对人类认识将有革命性意义的发现，但是，它终究是要靠一定的经验与知识积累，靠精确的描述和表达，实际的试验和生产，才能出现并在公众的视野中显现它的影响和意义的，因此，知识史，尤其是一般知识的历史比起不断出现天

① 葛兆光《论晚清佛学复兴》，载《学人》第十辑，江苏文艺出版社，1996。



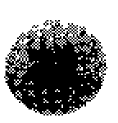
才的思想史来，那种突然超前和相对滞后的波动和异常要少得多，历史平缓而有序。还是用年鉴学派的术语来说，它适于"长时段"、可以"结构分析"，在相当长的历史时段中，你可能看不到它有什么令人激动的场面，但是，正如布罗代尔(F. Braudel)说的，"从这个一半处于静止状态深层出发，由历史时间裂化产生的成千上万个层次也就容易理解了，一切都以半静止的深层为转移"[1]，因为正是这种知识的背景，在支持着思想史的谲诡的风云变幻，使思想史上的种种奇异的、怪诞的思想具有可理解的背景与土壤，思想脱离知识系统的支持，将失去语境。

我不知道思想对知识的无端骄傲是从什么时候开始的，我也不知道思想史把自己的视野与各种知识史剥离开来的习惯是怎么来的，有时候人会对一些似乎超越的抽象的哲理或思想十分迷恋甚至迷信，"千头万绪，归根结底就是一句话"这样的想法，其实常常被人不自觉地当作真理，觉得思想史只有说到这分田地才算纲举目张、一针见血，有时候人会对那些具体的经验的知识嗤之以鼻，觉得这些形而下的东西对于思想史都是隔靴搔痒，在相当长的时间中，这种傲慢与偏见成了一些束书不观、游谈无根的懒惰借口，也成了思想史陈陈相因的原因。

三

这里所说的"知识"，不止于操作性的知识如数术方技，或文字性的知识如经典文本的注释与记诵，还包括对仪式活动的掌握、对生活方法的了解、对生产技术的传授、对名物语词的分类等等，1990 年，我在《思想史与学术史》这篇笔谈中说的"思想二字从心，心之官则思……古往今来，哲人智者有的想探索宇宙，有的要改造社会，有的在

① 《长时段:历史与社会科学》，载《资本主义论丛》，中译本，183 页，中央编译出版社，1997。





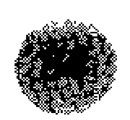
体验人生，一代与一代想法不同，一人与一人目的相异，这不同与相异在时间轴上的衔接演变便是思想史的任务"，看来还是狭窄了一些，布林顿(Crane Brinton)在给《世界社会科学百科全书》撰写"思想史"(Intellectual History)这个词条时，就表示过这样的意思：在狭义上说"思想史尝试告知，谁在什么时候，怎样造成了智力或文化的进步"，但在广义上说，思想史"可以被认为接近一种追溯知识的社会学"(restrospective sociology of knowledge)①，他没有细说原因，不过，我想，这是因为很多关于宇宙、社会与人生的思想性内容是从对宇宙、社会与人生的知识性内容中提取的，在追溯知识的过程中，思想史可以拓展自己的视野，在更广泛的文献与资料中得到解释思想史的资源。

其实，这不需要更多的论证和解释，只要思想史家稍稍关注那些知识的生成历史，就可以得到相当多的启发。从医方、药物学、养生术和经脉针灸之说中可以分析古代中国人关于"人"的观念，从"式"、"六博"、"日晷"甚至后来的围棋里面，可以解释古代中国人关于"天"的观念，这似乎已经是老生常谈。可是，如果继续拓展取资的领域，就可以发现，还有一些没有被注意到的知识中，也深藏了相当丰富的思想性内容。下面是两个随意举出的例子，只是我在写这篇前言时想到或看到的。像冯继仁的论文中讨论的巩义北宋皇陵的布局，本来看上去只是建筑史家的研究对象，可是它作为宋代官方意识形态的象征，其帝陵的朝向和建制、帝后陵与上下宫的布局中包含的"岁月"、"方位"、"吉凶"关系以及这些关系背后的阴阳思想，却正好与北宋唯一官修的《地理新书》可以参看，让思想史窥见一般知识、思想与信仰在北宋的绵延，也可以让思想史分析北宋官方意识形态的知识构成②；又像八

---

① *International Encyclopedia of Social Science*，参看 P. 462—467，McMillan Company and Free Press，1972。

② 参见冯继仁《论阴阳堪舆对北宋皇陵的全面影响》，《文物》1994 年第 8 期。



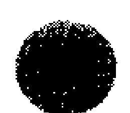
十年代在张家山出土了汉代简本《算术书》，如果只是当作数学史的资料，那么它就与思想史无缘，可是记得有一次在北京听陈方正博士演讲《现代科学何以在西方出现》，他提到以田亩赋税商业等等实用计算为主的《九章算术》在中国的渐渐繁盛和以天文学的数理计算为主的《周髀算经》一系的渐渐衰落，使中国与西方数学发展出现了相当不同的路向，而数学的不同路向又影响了近代科学的发展①，结论如何，且不必说，只是想到，如果注意到了《九章算术》与《周髀算经》这一不同命运，如果又注意到了西汉早期的《算术书》等新资料，那么，是否对古代中国思想世界又多了一份理解②。

其实，不同时代的知识、知识的不同传播方式、不同阶层的知识兴趣，都会引出不同的思想，作为思想的支持背景，不同知识中生成的是异常丰富的思想世界。比如，今天生活在电子计算机和 internet 网络之中的人，不太能理解古代人对于文字和书写的态度，而既能在电视中观察世界也可以从“灵境”中体会现实的人们，很难体会古代那些只能从视觉和经验中理解世界的人们心目中的宇宙，成天沉浸在经典文献中的人文学者，他的思想不仅与每天阅读地铁报摊上充满了明星逸事和花边消息的人不同，甚至和那些学理工出身的知识分子也大相径

---

① 这一思路参见陈方正为英国学者克伦(Christoph Cullen)所著《古代中国的天文学与数学：周髀算经》及法国学者马若安(Jean-Claude Martzloff)所著《中算史导论》修订本的评论《从体用看中国古代科学》，载《二十一世纪》1997 年 4 月，总 40 期，香港。

② 刘钝在《大哉言数》中曾经说到，中国古代数学具有浓厚的人文色彩和鲜明的社会性，不过他是把《周髀算经》和《九章算术》、《五曹算经》等同类看待的，认为它们都产生于“立周天历度”、“官方摊派劳役”、“行政官员的技术要求”等需要，而不像古希腊数学那样，被当作“纯理念的精神活动”，但是，似乎《周髀算经》的“立周天历度”只是一种想象的需要，与后者不同，我还是比较相信它可能蕴涵着产生纯粹数学的因子，它在古代中国数学史上的命运，确实影响了古代中国人数学思维的方向。439 页，辽宁教育出版社，1993。江晓原在《周髀算经》的译注本《导言》中曾经说到，“《周髀算经》构建了古代中国唯一一个几何宇宙模型，这个盖天宇宙几何模型有明确的结构，有具体的、可以自给的数理……我们确实可以感觉到古希腊的气息……可惜这种气息，自《周髀算经》以后就绝响了”。辽宁教育出版社，1996。

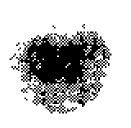


庭，我在以理工著称的清华大学中生活了五年，常常深刻体会到的一点，就是教育背景、知识取向和专业分工的差异也能形成趣味、思想甚至价值观念的差异。所以，当我们把知识史当成思想史的解释背景时，我们要关心的事情就更多，如我们要关注知识的生成与传播的制度、水准与途径，思想史会变得很丰富，也更真实生动。举几个例子。比如，教育史的问题会被引入思想史解释，如古代私塾用的是什么教材，考试的内容与评判标准有可能就会成为思想史的背景，因为，思想可能是少数天才的奢侈品，而知识却是所有受教育者的必备物，即使是天才，他从小也会受到一般知识的教育，他的思想是从这些普通的常识中滋生起来的，普通的常识是思想最直接的背景，如果把知识纳入思想史的扫描范围，那么启蒙的教育、生长的环境、地域的文化都有可能成为思想史的考察对象，有一位日本学者就曾经从韵部的分合与南北方言的差异角度讨论中唐"古文运动"的兴起背景，并顺藤摸瓜地分析南北方言对声韵的理解和把握，对于宋代各区域文化的沉浮及士人的升降的影响，从而在某个角度揭开了"语言条件的南北不平等状态"对政治、思想与文化重心的南北变化的意义①；又比如，技术史的问题会被引入思想史解释，像早期人们普遍注意到的印刷技术的使用、纸张的生产方式也可能成为思想史中的关键背景，其实，从最早的雕版印刷品是官方的历书与宗教的佛像，就可以体验到社会普遍知识与思想的取向②，而从近代纸张生产的技术、印刷品装订样式到近代出版机构的变化，也可以探测近代思想的转变轨迹。再比如，文献史的一些知识也会给思想史提供相当重要的线索，在讨论佛教传入中国对于思想史的意义时，如何测定人们常备的佛教知识，是确定佛教思想

---

① 平田昌司《唐宋科举制度转变的方言背景——科举制度与汉语史第六》，中文本载《吴语与闽语的比较研究》134—151 页，上海教育出版社，1995。

② 参见《时宪通书的意味》，《读书》1997 年第 1 期。



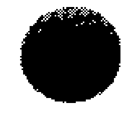
社会影响的重要因素，如果能够确定人们当时经常阅读的佛教经典究竟是哪些，就可以大体确定一般人心目中理解佛教思想的内容与深度，这并不是不可以办到的，敦煌文书虽然不能说是绝对准确的凭据，但那些无意中遗留下来的佛教经文、斋文、变文等等，已经可以让我们感觉到当时社会的宗教风尚和佛教知识的一般水准。而用来提供基本知识的课本如《龙文鞭影》、解说字词意味的字典如《说文解字》以及用来检索各类知识的类书如《艺文类聚》，这些知识性的书籍是给人们包括天才思想家们提供基本知识的，也是显示人们对语词的理解、对世界的知识的，那么它是否也能告诉我们，古代中国人思想的大体轮廓与思路？

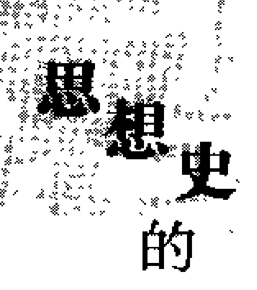
毋庸讳言，我这些关于知识与思想的话题，曾经受到一些偶然的契机的启发，特别是近年来的考古发现中有数量相当大的数术方技资料，对于重新理解知识与思想之间的关系提供了条件，像古代知识世界与思想世界之间"帷幕"的掀开，就得力于银雀山、放马滩、睡虎地、马王堆、张家山等等发现所提供的线索，大量的简帛佚籍中，占了相当大比例的竟是数术方技一类知识与技术，这使得人们重新考虑古代思想世界的真实图景，于是，古代中国思想史有可能成为最先重写的领域之一，正如我在一篇书评中写的，因为"以简帛的考据释读为契机的'重写'……背后是历史文献的发现，是历史事实的变更，是历史线索的重新梳理，于是'重写'如瓜熟蒂落水到渠成，就像世纪初的甲骨卜辞之于商周史、敦煌文书之于中世史一样"[1]。但是，这并不意味着思想史的重写必须依赖考古或文献的新发现，并不意味着在其他领域中不存在重新理解知识与思想的资料，问题只是在人们如何观察、处理与解释那些面前那些关于各类知识的文献[2]，其实，一旦教育史、技术

---

[1] 《古代中国还有多少奥秘》，《读书》1995年第11期。

[2] 在前一节中我谈到的关于"一般知识与思想史"的文献处理方法，在这一领域依然适用。





史、建筑史、文献学史等等知识领域的问题都成了思想史解释的资源时，思想史已经开始了重写。

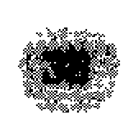
四

这些想法大概是在九十年代初渐渐明确起来的，当时我正在看新买的李约瑟的《中国科学技术史》第二卷《科学思想史》，虽说是新买，但已经是第三次读这部书了。依稀记得第一次看这部书，大约是在七十年代，究竟那个时候看的是什么版本，已经完全记不得了，现在想起来也觉得诧异，怎么那个时候会看得到这样的书，当然所谓"看"，也只是猎奇，算不上真的阅读，更谈不上理解。第二次是八十年代，看的是台北版，记得是陈立夫主持翻译的，但看得太粗，有很多意思还是不太清楚，只是觉得关于天文历算的问题和关于中国人思维的表述，很有启发性，于是在写作《众妙之门——太一、道、太极、北极》一文时[①]，很是借重了这些思想的启发。这次重读，读的是1990年科学出版社和上海古籍出版社新译本，和佛克(Alfred Forke)的《中国人的宇宙观》(*The World-Conception of the Chinese*)的日文译本对照着看[②]，看得较细，渐渐想到了一个问题，就是这些人们处理面前实际问题的经验、知识与技术，与解释宇宙与社会根本性意义与价值的思想与信仰之间，肯定是有一种关系的，就像北极作为一种天象，它不仅成为人们解释天文与建立历法的知识，通过暗示与联想，它也成为人们解释宇宙与社会的思想，通过想象和

---

① 《众妙之门》，《中国文化》第三辑，香港中华书局，1990。

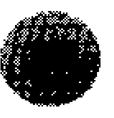
② 佛克(Alfred Forke)《中国人的世界观念：其天文学、宇宙论以及自然哲学的思辨》(*The World Conception of the Chinese: Their Astronomical, Cosmological and Physico-philosophical Speculations*)，英文本原作为 Probsthain's Orieintal Series 第十四卷出版，London，1925。此见日文本，小和田译，题作《支那自然科学思想史》，生活社，东京，1939。

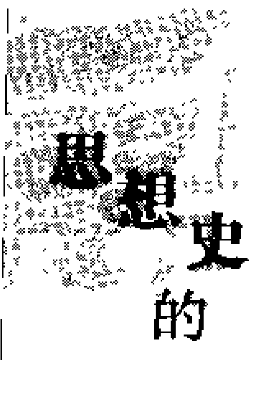


象征，它还成为支持人们信仰的一种神话，但是，思想史究竟应当如何表述这种关系？斗转星移，时光流逝，在时间过程中，思想变得越来越高明、玄妙和抽象，但是，尽管它可以逐渐脱离了它最初生成的知识背景，成为独立的话语系统，但是，后人在思想史的叙述中，是否已经离思想赖以支持的知识背景太远，以至于思想史本身就成了又一层隔离知识与思想的屏障？

正在这个时候，李零把他的新著《中国方术考》稿本给我看，让我写一篇评论，这是一部很有启发性的著作，他把古代中国的数术和方技中的一部分内容与思想史常常讨论的问题联系起来，并且明确提出要弥补思想史研究在“知识体系”上的不足，当时，我正在想的问题就是知识与思想的问题，所以读后就把这层想法写成书评发表在《读书》杂志上，在这篇题为《思想的另一种形式的历史》的书评中[①]，我说，如果西方曾经有一个人文思想、抽象哲学、实用科学从天地人神杂糅不分的体系中逐渐分化并远离了它们的土壤的“轴心时代”的话，那么，“在古代中国，这一分离远不像希腊、罗马那么彻底，人文思想、抽象哲学、实用科学在相当大的程度上仍与民神杂糅时代的思想藕断丝连，因而这幅帷幕仍留下一道缝隙，使人们可以从中窥见它的来龙去脉”，我在这篇文章里说的“帷幕”就是指知识与思想之间的界限，当思想从知识中提纯了自身之后，思想家常常不愿承认自己的出身而有意无意地掩没了自己的知识背景，就好比黄帝之学在后世一直坚持着知识与技术立场，于是被思想家放置在方技数术的分野，不能厕身于思想流派的花名册中，尽管它曾经是颇为流行的知识。而儒家成为思想流派之后，也渐渐淡忘了自己与仪式的关系，把礼乐仪式都思想化了，“礼仪”的“仪”渐渐让位给了“礼义”的“义”，如果从后来的著述中逆向上溯儒家的思想史，仿佛

① 《思想的另一种形式的历史》，《读书》1992年第9期，北京，三联书店。

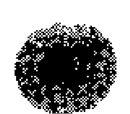




它从一开始就在谈论纯粹的伦理与道德问题[1]。同样，当天人合一的命题成了政治意识形态以后，也渐渐不再涉及其天象学的背景，不仅它的出身已经渐渐不明，就连那些实际延续着古代知识传统，力图使天象历算之学重新提升到大传统去的谶纬家语，最后也还是被边缘化了一样，思想总是傲慢地将自己与那些形而下的知识背景隔开，造成思想史与知识史的“分离”。

幸好，古代中国的“分离”并不是很彻底，因此我们常常可以看到思想的知识背景，尽管这种背景已经渐渐遥远与模糊。

① 章太炎《原儒》：“需者云上于天，而儒亦知天文、识旱涝……灵星舞子吁嗟以求雨者，谓之儒，故曾晳之狂而志舞雩，原宪之狷而服华冠，皆以忿世为巫，辟易放志于鬼道”，参见白川静《中国古代文化》176页，中译本，文津出版社，台北，1983。胡适《说儒》，《胡适论学近著》上册，卷一，3页，商务印书馆。阎步克《乐师与‘儒’之文化起源》，《北京大学学报》1995年5期。又，参见《中国思想史》第一卷第二编第三节《思想传统的延续与发展（Ⅰ）儒》。



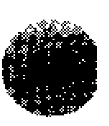
第三节 “道”或“终极依据”

一

到底是前几年的那一天，现在已经记不得了，闲来无事，搬出《马王堆汉墓》翻看，看到那幅最著名的T形帛画中，天上、人间、地下有三重世界的叠合，眼光往下移动，看到最下面一层，是一个怪人以双手加上头顶支撑着上面的三个世界，当时不由得心中一动。不知怎的，我想到了科林伍德在他的《自传》中的一个比喻，他说，有的哲学家在给人们提供关于科学方法的理论的时候，总是不提供关于历史方法的理论，这就如同告诉读者，“世界放置在一头大象的背上，但他希望人们不再追问支撑大象的东西是什么”①。当时，这幅画和这句话让我想了很久，因为我正在准备写这本关于思想史的书，我问自己，以往的思想史常常是把思想当作历史中既定的和已成的东西来描述的，作为一种历史性的学科，当然没有问题，但是，如果思想史逃避回答思想的终极依据，是不是也在希望“人们不再追问支撑大象的东西是什么”?

这并非杞人忧天，确实有这个问题存在。常言道，任何一个聪明人也经不住一个傻子连问二十个为什么，这句话背后隐含的道理是，

① 《科林伍德》，英文本原为《自传》(*An Autobiography*)，中译本，陈静等译，中国社会科学出版社，1993。



聪明的人在叙述或解释任何问题时，总有一个逻辑起点成为他的盲点，那就是不必论证和思索的终极依据，人们可以用“不言而喻”、“不证自明”、“理所当然”等等成语来指称它，可是，它就好比人的眼睛，人用它来看一切，可眼力再好的人也看不见自己的眼睛。可是，当那个固执的傻子全不理会什么叫“不言而喻”，什么叫“不证自明”，什么叫“理所当然”，硬要打破砂锅问到底时，聪明人就常常不知如何回答是好了。同样，一种文化，一种知识或一种思想，也同样有这个支持的起点，后来的人们有的把它叫做“基石”、有的把它叫做“共识”，还有的把它叫做“预设”。历史学家斯宾格勒(Oswald Spengler)在他那本得以成名的《西方的没落》中分析各种文化时发现，每一种文化的根基，都是一种关于世界的概念，它是这种文化所特有的，每一种文化都有一种基本的象征，它提供出对于世界的理解，这种文化的一切表现形式都由这种象征的建立所决定①。作为思想史家的福科(Michel Foucault)在《性史》中也曾经有类似的说法，只是福科没有把它当作“象征”而是把它叫做“共识”，他说，这个共识仿佛一个无意识的结构，但是它却是“联结一切修辞、科学与其他话语形式的一种总体关系”②。而神学家蒂利希(Paul Tillich)说得更虚玄一些，他把它算成是“终极原则”，他说，“这些终极原则和对它们的认识独立于个体心灵的变化和相对性之外，他们是不变的、永恒的光，既显现在思想的基本范畴里，也显现在逻辑和数学公理中”③。

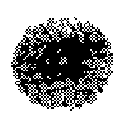
也许，古代中国人把它叫做“道”，但是，在这部思想史中我把它叫

---

① 可以参见约翰·麦奎利(John Macquarrie)《二十世纪宗教思潮——1900—1980年的哲学与神学的边缘》，中译本，何光沪等译，台北，桂冠图书股份公司，1992。

② 《性史》(*The History of Sexuality*)，张廷琛等译，上海科学技术文献出版社，1989。

③ 《文化神学》(Paul Tillich: *Theology of Culture*)，中译本，陈新权等译，14页，工人出版社，1988。



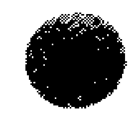


做"依据"。

二

在历史的传统中，人类形成了自己的基本观念和主体意识，所谓"形成"仿佛是不断地皴染和涂抹，于是，在意识的最底层形成了一个深幽的、被遮蔽的背景，以它为支持和依托，建构了一个知识与思想的系统，它仿佛树根，支撑着树干、树枝和树叶，给它们提供存在的水分与营养。这个背景作为一切知识与思想的依据，实际上也控制着人们对一切的判断与解释，赋予知识与思想的合理性。从这个背景形成起，它就反过来不断地被知识与思想确认，当历史又一次一次地向它表示了认同之后，它已经悄然淡出，被依赖它的人们"束之高阁"，因而很难被彻底说清楚。大多数时间中，这个支持着理解框架、诠释结构、观察角度和价值标准的背景，始终是知识与思想的绝对的终极的依据，有了这个依据，知识与思想就似乎建立在一个稳定的平台上，就仿佛那个怪人或那只大象有了坚实的立足处，托举起整个宇宙，使这一文明中的所有知识、思想和信仰形成一个完整的、可以互相诠释的网络，这个网络给人们一个印象，即一切都在它笼罩之内，没有什么可以逃逸出它的视野，没有什么它不能解释，于是，在这个终极依据没有崩溃之前，知识与思想世界就没有"意料之外"的突然变化，没有"出乎意外"的惊人断裂，一切都在已有的知识与思想中推衍、绵延与扩张，在它所支持的象征或符号系统内，人们了知一切，并获得安全感。

知识的丰富性与思想的复杂性不断滋长，在时间的流逝中把这个背景和依据渐渐隐没，各种知识与思想从这个根基中长出来，仿佛向上伸展的枝叶向着天空，有了各自的领域、歧异的视角和不同的思路。庄

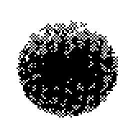


子曾经很悲哀地感叹“百家往而不反，必不合矣，后世之学者，不幸不见天地之纯，古人之大体，道术将为天下裂”[①]，但是，“裂”并不意味着与终极之“道”脱离，而只是各得其一端，“诸子出于王官”的说法，虽然未必是历史的真实，但也可以移来作这种知识与思想分化现象的象征，在“天下多得一察焉以自好”的时代，人们针对着不同的环境和问题作出反应，于是，有了儒、墨、道的不同思路，也有了各种数术方技家的不同技术，还有了各种实际执掌政权者的不同策略，而各种“传”、“论”、“撰”甚至是“抄”的著述，在那个共同的知识源头中各自刺取若干，就仿佛“息壤”一样繁衍出种种著作，演成了那个令人眼花缭乱的场面。但是，尽管如此，古人还是隐隐地意识到这种“依据”的重要性，当他们希望表达的知识需要权威性和自明性，以便使人们无条件接受与相信时，他们就要讲出“道理”来，而这个“道理”的“道”和“理”就是那个终极的依据，就如近年阜阳出土的汉简《万物》一样，这篇讨论药物的药性、疗效及采药方法的文章一开头讨论的不是药物本身，而是终极的问题“(天)下之道不可不闻也，万物之本不可不察也，阴阳(之)代不可不知也”[②]，因为那个深深的背景始终隐隐支配着他们，使他们各自都能够自信自己可以确实地解释宇宙、社会与人类，并拥有合理的知识与思想。

“不识庐山真面目，只缘身在此山中”，这两句话被用得太多了，不过，有些事情真的总是当局者迷而旁观者清。一些国外思想史家已经看到并阐述了这一点，随便举几个例子。那个并不懂中文的爱利亚德(Mircea Eliade)在《世界宗教史》中讨论中国古代的思想，曾经有过这样的说法，“世界的起源和形成问题，虽然是老子与道家关心的话题，但这显示的是古代关于宇宙创造的思考，因为老子及其弟子是古代archaique神话传统的继承者，从道家使用的关键词——混沌、道、阴、阳——也被

① 郭庆藩辑《庄子集释》卷十下，1069页，中华书局，1961。

② 阜阳汉简《万物》，释文见《文物》1988年第4期。



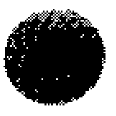
其他学派使用这一事实可知,这应当是古代中国普遍的思想"[1]。爱利亚德的这个说法很对,我已经注意到,在古代儒家、墨家、名家、道家、法家、阴阳家等等似乎可以分出思想流派的思想背后,确实有一种共同的知识系统作为背景,在支持他们各自的思想拥有合理性,而那些各个思想家都在使用却无需论证的关键词语的背后,就隐含着这个不言而喻的终极依据。哲学家郝大维(David L. Hall)和深通中文的汉学家安乐哲(Roger T. Ames)在《孔子哲学思微》中,就曾经非常正确地指出了许多孔子研究者的缺陷,是"无法找出能明确表达支配中国传统的预设",他们所说的"预设"就是我们所说的"依据",他们说:"预设"是"指通常人们没有讲出来的那些前提,这种预设是哲学讨论的基础,它使人们之间的交流成为可能"[2],他们认为,内在论的宇宙、概念的两极性和传统作为解释的背景,是古代中国思想不言而喻的"预设",他们说,由于这些"预设",使得古代中国人的思想,与习惯于外在的宇宙本体论、两元性和一切由理性作为解释背景的西方人不一样了。大概,这个关于"预设"的思想和史华慈(Benjamin I. Schwartz)有些渊源关系,史华慈在他那本著名的《古代中国思想世界》的最后也曾经提出过,古代中国各家思想的共同预设是三点,一是一个无所不容的社会政治秩序观念,中心在以宇宙为本的王者的观念,二是一个涵盖天人的秩序观念,三是一种内在主义的(immanentist)的整体观念[3]。

他们的说法当然很对,可是,我总觉得,似乎爱利亚德的问题还是

① Mircea Eliade: *A History of Riligious Ideas* Ⅱ: *From Gautama Buddha to the Triumph of Christianity*, The University of Chicago Press, 1982。参考日译本《世界宗教史》第二卷,12—13 页,岛田裕已、柴田史子等译,筑摩书房,东京,1991。

② 《孔子哲学思微》4 页,中译本,江苏人民出版社,1996。

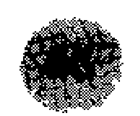
③ 史华慈(Benjamin I. Schwartz): *The World of Thought in Ancient China*, The Belknep Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, 1985。另外,参看刘述先《史华慈〈中国古代思想世界〉评介》,《当代》1986 年第 2 期,178 页,台北。

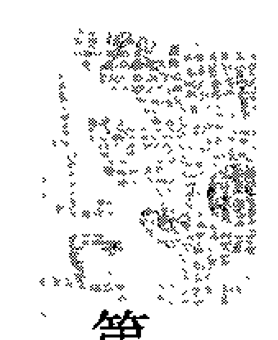


没有追问到底，而郝大维、安乐哲以及史华慈各自所说的三点也并非平行的，作为古代中国的一切知识——不仅是各种精英思想与学术，也包括其他各种并非经典的知识和技术——的绝对的预设（Absolute presupposition），古代中国那些知识、思想和观念还有更幽深的来源和更基本的依据。说实在的，我很想充当一回那个打破砂锅问到底的傻子，追问思想史：那些关键词（key words）是怎么来的？它们为什么可以通用？内在的宇宙论、概念的两极性和历史作为解释背景的习惯或思路又是怎么确立的？那些观念凭什么可以充当不证自明的“预设”或不言而喻的“共识”？换句话说，就是要问一问，它们在古代中国人的心目中又是由什么来确立它们自身的合理性呢？

说起来，很多似乎天然合理的事情，其实细想起来未必是“天经地义”，只是在一段历史时间中逐渐获得了大多数人的认同罢了，追根究底的话，它并不见得是在坚不可摧的基础上。列维-斯特劳斯曾经在《忧郁的热带》中说过一个关于文明社会的法律与监狱的例子，在我们看来，法律意味公平，监狱象征正义，可是他却用食人族的习惯指出，“食人肉的习俗认为，要处理那些危险人物，唯一的办法就是把他们吃掉，吃掉就可以使危险消弭于无形，文明社会则采取把危险人物排出社会体外，把那些永久的或暂时的危险与自己隔绝，使他们失去与自己同胞接触的机会”，食人族的食人习惯，在我们看来简直不可理喻，之所以说“不可理喻”就是它不符合我们这个文明系统的“理”，可是在二十世纪，人们逐渐明白的一个道理，就是没有什么坚久永恒、放之四海皆准的“道理”，可是，历史上的很多道理来自历史深处，它们依托着一些后人已经习以为常的经验与知识，只是由于人们习以为常，所以常常不再追问。

这让我们想到古代中国常说的那个“道”，关于这个“道”，古代有两句话是常说的，一是《老子》所谓“道可道，非常道”，因为它深藏在思想史的隐密处，只是遥遥地影响着思想与知识，所以它“不可道”，二是





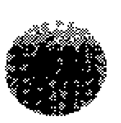
《易·系辞》里说的，"一阴一阳之谓道……百姓日用而不知"，为什么不知，因为人们日用，已经习惯它太久太久了[①]。我想，古代中国的人们最容易感受到并且最能笼罩一切的，后来的中国人最容易习惯却又时时不离的，可能就是作为空间与时间的天地。

三

于是，又有一句古老的话语到了我们的嘴边，"天不变，道亦不变"。

这个"道"确实来历久远，也确实与"天"相关。我在这部思想史的开头就会讨论考古发现中良渚玉琮、濮阳蚌壳龙虎和凌家滩玉版对于思想史的意义，我希望试着作这样一个推测，我怀疑，很可能古代中国思想世界很多很多知识与思想的支配性观念，都是在天圆地方、阴阳变化、中心四方这些本来来自天文地理的观测和经验中产生并且奠基的。古代中国的知识与文化最早是掌握在巫觋手中的，巫觋的职业与天象与地形有关，天象与地形在人们心目中形成了时间与空间的框架，宇宙间的一切都在这种框架中各就各位，古代中国关于天圆地方、天道左旋、中央四方、阴阳变化、四季流转的意象，通过象征的暗示和仪式的神化，在人们从此及彼的类推中，渐渐作为天经地义的起点，在人们心中成就了越来越多的知识和思想。永恒不变的"天"成为永恒不变的"道"的背景，永恒不变的"道"支持着相当多的"理"，"理"赋予很多很多"术"以合理性。在人们心目中，它是"道"、是"天"，也是"一"，而且还可以是"太一"，"太一生水，水反辅太一，是以成天，天反辅太一，是以成

① 《十三经注疏》78页，中华书局影印本，1979。同样，关于这一点的论述，在《易·系辞》中可以反复看到，如"见乃谓之象，形乃谓之器，制而用之谓之法，利用出入，民咸用之谓之神"，82页；"形而上者谓之道，形而下者谓之器，化而裁之谓之变，推而行之谓之通"83页；"唯深也故能通天下之志，唯几也，故能成天下之务"，81页；"易简而天下之理得矣，天下之理得，而成位乎其中矣"，76页。



地，天地也，是以成神明”[1]，然而，这个“天”渐渐已经不再是人们看到的“天象”，它由于人们的经验与观测，在古代中国的生活世界中成了“天道”，暗示着所有的合理性，建构了知识与思想的“秩序”。在长长的历史中，它凭借着仪式、象征和符号在人们心目中形成了一整套的观念，又由于类比和推想，渗透到一切的知识与思想之中，像与“天”相关的“明堂”、“圜丘”等场所和“封禅”、“郊祭”等仪式，像仿效天象把各种建筑置于一个有序空间的皇宫与帝城的设计格局[2]，像对应四季、十二月、三百六十日来解说人体的生理构成，对于古代中国人的严肃意义，决不是今天的人们可以领悟的，“唯初太始，道立于一”（一）、“一贯三为王”（王）、“天垂象，见吉凶，所以示人也，从二，三垂，日月星也，观乎天文，以察时变”（示）[3]，那些看起来似乎并不近情理的文字解说，它隐含的合情合理性，也不是今天的人可以体会的。由于这些仪式、象征、符号以暗示的方式，在人们的心目中有规律地重复那些关于“天”的感受、观念与实践，在某种意义上说，它就已经构成了迫使人们接受的真理的一部分，而且是最隐秘最无可抗拒的一部分[4]。

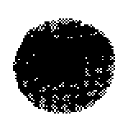
---

① 《太一生水释文》，荆州市博物馆编《郭店楚墓竹简》125页，文物出版社，1998。

② 关于这一点，请参见葛兆光《众妙之门——北极、太一、道、太极》，载《中国文化》第三辑，香港中华书局，1990；马世之《中国古代都城规划中的“象天”问题》，载《中州学刊》1992年第1期，郑州；尚民杰《隋唐长安城的设计思想与隋唐政治》，《人文杂志》1991年第1期，西安。

③ 《说文解字义证》卷一“一部”，1—5页。齐鲁书社，1987。

④ 毫无疑问，“人”也曾经是古代中国知识与思想世界的重要支点之一，相当多的知识与思想是从关于人的本性、人的情感、人的生存中得到合理性支持的，不必说持性善的孟子和持性恶的荀子，就是那个出自《大学》的著名思路“正心修身齐家治国平天下”，它的基点似乎也是从“人”开始的。可是在古代中国，确切地说在唐宋之前的中国，并没有完全把“人”作为知识与思想合理性的终极依据，“人”还在“天”的笼罩中，最多只是建立社会秩序的基础，却还不是宇宙间一切知识、思想与信仰的绝对预设。正如《中庸》所说的“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”，毕竟人性作为依据是次一级的，它本身的合理性还是由“天”赋予的。“天”与“人”之间真正的变化，大约要到宋代理学出现以后才发生，但由于宋代理学关心的重点已经不再包括自然世界，因此他们对于宇宙空间与时间的“天”，只是把它悬置在遥远处，推到后面作为朦胧的背景，而把“人”的依据作为知识与思想的焦点凸显起来。即便如此，他们也没有对“天”产生质疑或否定，因为这时关心的问题已经主要是人文的精神与社会的秩序了。





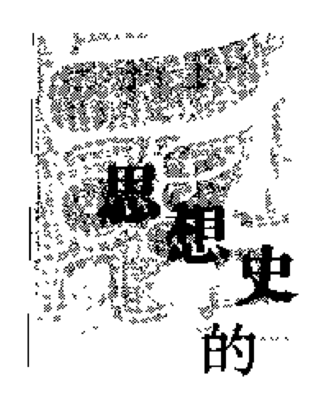
第三节 「道」或「终极依据」

在古代中国的知识、思想与信仰世界中,"天"这种被确立的终极依据始终没有变化,"天不变道亦不变",作为天然合理的秩序与规范,它不仅支持着天文与历法的制定,支持着人们对自然现象的解释,也支持着人们对于生理与心理的体验和治疗,还支持着皇权和等级社会的成立,支持着政治意识形态的合法,支持着祭祀仪式程序的象征意味,支持着城市、皇宫甚至平民住宅样式的基本格局,甚至支持着人们的游戏及其规则,以及文学艺术中对美的感悟与理解①。所谓"天人合一",其实是说"天"(宇宙)与"人"(人间)的所有合理性在根本上建立在同一个基本的依据上。它实际上是古代中国知识与思想的决定性的支持背景,尽管古代中国关于天象的知识在长时期中虽然并不直接干预思想,但是,作为思想的支持背景,它却是至关重要的。在这个背景中,延续和笼罩一个文化时代的知识和思想系统被建立起来,它在一段时期内会呈现出绝对的稳定性,在这个根基上,人们运用思考、联想和表述,知识与思想通过语词似乎完美地表达着世界的秩序和存在的秩序,因为在一个文明和一个时代中,知识与思想总是需要而且拥有统一的秩序的,但是,一旦这种根基被动摇,秩序被搅乱,知识与思想就会失去理解和解释世界的有效性,这个文明就会面临危机②。传教士对于天象历算的知识开始并没有受到抵制,是因为在人们的心

---

① 比如今天的围棋,又比如古代的六博,劳榦《六博及博局的演变》指出,"六博之博局的布置是以古代宫室的形成为基础的",《历史语言研究所集刊》第35本,25页,台北,1964。但可能更与古代仿效天地的"式"有关,参见李零《中国方术考》,人民中国出版社,1993。

② 关于这一点,福科(Michel Foucault)在《词与物——人文科学的考古学》中有所论述,他曾说,古典类型的知识体系,在其一般的配置上,可以解释为一种数理原则,一部分类方式和一种生成分析的联结系统……在其中心,它形成一个图表,某种知识展现在其中的某个系统中,这就是一种秩序,而人们思想上的各种剧烈争论,也就在这种有秩序的系统中很自然地得到平息。参见英文本《*The Order of Things: An Archaeology of the Human Siences*》74—75页,NewYork, Vintage/Random House, 1973。参见日文本《ことばと物——人文科学の考古学》,86—87页,渡边一民、佐佐木明译,新潮社,东京,1974,1992。



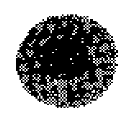
目中,它只是涉及了技术性的问题,但是,当它动摇甚至是从根本上摧毁古代中国人的“天”的时候,这种终极依据的变更,就会引起思想的大变局,所以一些敏锐的士大夫和一些固执的士大夫才会激烈地抵抗西洋天学。从今天已经接受了西洋科学的人来看,他们确实是顽固,但是,从传统世界的知识与思想的历史上看,他们的心思看来却要比一般人更深远,因为他们才真正地意识到基本依据的动摇意味着什么,不理解这一点,只是以今天的科学知识来轻蔑当时那些被后人看作“保守落后”的士大夫,其实,并不算真正地理解了他们的思想,也不算理解了那个时代的思想史①,所以,我在谈论中国的宇宙观和明清传教士传播西洋天学知识的两章中用了“天崩地裂”这四个字作题目,我觉得,只有这四个字才能表现出那些士大夫心中深深的忧患与恐惧,也只有这四个字才能表达“天”的变动对思想的震撼和冲击②。

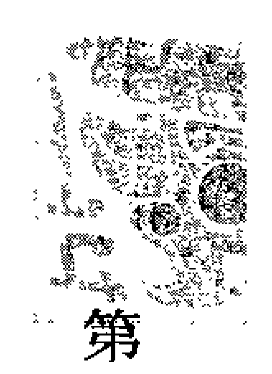
可以顺便说到的是,二十世纪九十年代的中国思想世界中,“天人合一”曾经是一个很引人注目的论题,相当多的学者在种种不同的心情中,似乎都重新发现了这个历久弥新的命题,在“三十年河东,四十年河西”的企盼中,人们发现了重新辉煌东方文化的希望。于是,在西方思想世界所谓“人类”与“自然”的分裂、科学技术使人类总是希望“征服”自然等等西方人自已总结出来的哲理背景下,东方人把“天人合一”从传统的文献中寻找出来,作为下一世纪将是东方文化的时代的证据。然而,相当多关于“天人合一”的议论,其实有时只是把它看

---

① 比如在讨论传教士的天文学时,有人常常把与之相对的中国的天学称为“伪科学”,我很不喜欢这个词语,因为这个词语背后的依据是西洋科学与反科学的二元对立,而科学是绝对的真理,于是与科学不合的中国天学知识就是“伪科学”,比如黄一农在一篇题为《耶稣会士对中国传统星占术数的态度》的很精彩的论文中已经讨论了中国天学的一些特征,比如它不仅是天文之学,而且包含星占、术数和人文精神,但是它没有进一步讨论,并且用了"伪科学"和"保守主义"的字样。《九州学刊》21 页,香港,1991。

② 参看葛兆光《中国思想史》第二卷第三编的第一节与第二节《天崩地裂》。

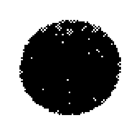




成“自然环境保护”的旗帜，或当作了“爱护野生动物”的口号，有时只是把它阐释成“人”要亲近“天”也就是大自然的观念，往往是最钟爱这个命题的人，却最容易无视它作为宇宙的时空架构和合理依据的深刻内涵，而把它的意味仅仅限制在最实用的层面。很少有人在高举这面旗帜高喊这句口号时，对它真正的深层意味给以历史的理解。它确实是古代中国至关重要的思想依据，但作为依据，它渗透到所有的方面，成为一切合理性的支持背景，虽然它可以引申出环境保护或亲近自然，但是，它绝对不仅仅是支持绿色组织的旗帜和表达生活态度的口号。

四

前面我说到，当思想与知识的依据在一个很长的时期中被逐渐确立之后，它会被生活在其中的人们忽略不计，成为不言而喻的背景而渐渐淡出，只是遥遥地在背后支持着各种知识与思想的合理性。可是，历史在不断地变动，在那些知识与思想以及使其得以确立的背景都被剧烈的变动摧毁的时候，旧的知识与思想就仿佛漂泊的无缆之舟，很快就会被新知识与新思潮淹没，这时人们就不得不为自身另外寻找奠定知识与思想的基石，于是，就产生了李鸿章所谓的“变局”和福科所谓的“断裂”。当“变局”已经过去，而这些“断裂”不止一次地发生之后，时间就仿佛造成了记忆的天堑，隔着断裂的天堑，后来的人们与过去曾经拥有并依赖过的思想依据就已经陌生了，于是，思想史也需要“知识考古”——还是借用福科的术语——来为思想寻根，这时，思想史要努力穿过断裂的天堑，用自己的思路去追踪古代的思路，想象那个业已隐去的本原，并朝那个根基处靠拢，体会古代的人们是怎样心安理得地在那个基础上建立他们知识、思想与信仰的世界的。



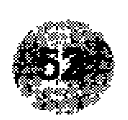
古代中国有一个成语叫作“天经地义”，正好说的就是这个绝对的、终极的依据。并不是没有人意识到它的存在的，偶尔人们念头一闪，会追问自己，凭什么它是无需证明的，它有什么特权可以得到思想史追问的豁免权？但大多数场合下，人们都不会去追问它，而只是把它当作自然而然的道理接受下来，并当作所有道理中的根本道理。《朱子语类》是一部很有趣也是很了不起的书，朱熹曾经对他的学生们说过很多关于天地宇宙的道理，他有很多话都在告诉学生，我们如今所说的种种小道理，都依托着天地原初所示的那个大道理，“太极只是天地万物之理，在天地言，则天地中有太极，在万物言，则万物中各有太极，未有天地之先，毕竟是先有此理。动而生阳，亦只是理，静而生阴，亦只是理”[①]，后学编辑朱熹的语录，把这一段放在卷首，就是把这个意思当作所有道理的根本依据的，就好像隋唐以来的种种类书要显示和包容所有知识与思想，就要把“天地”一门放在卷首一样，背后都透露了古代中国人可能并不自觉的心底意思[②]。

有一次，朱熹回答学生的提问时说，“‘人’字似‘天’，‘心’字似‘帝’”[③]，也许，朱熹说话时并没有真的考虑过文字学的根据，只是凭着感觉直道人心的依据而已。但很巧，据古文字学家说，从字形上看，古代中国人心目中昭示着人间一切的“天”大概真的就是指的“人之颠”，即头顶，人们用它来指称头上的星空；而古代中国人心目中运转着宇宙万象的“帝”，从字形上说，大概真的只是“花之蒂”，即花朵下的

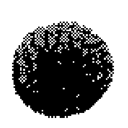
① 《朱子语类》卷一，1页，中华书局，1986。

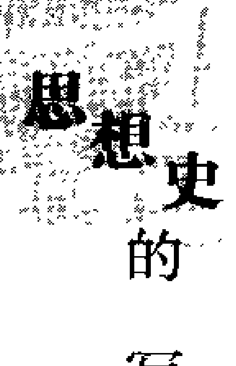
② 朱熹自己在编《近思录》的时候，也在最前面设“道体”一目。后来朱熹曾经在与门人谈话时说过，“《近思录》首卷难看”，因为第一卷的“道理孤单”。所谓“道理孤单”就是说，这些超越了现象世界的终极道理太过抽象。可是，这些笼罩了所有现象世界的道理又是思路的起点与追求的终点，所以，他给吕祖谦写信说，过去曾经嫌“太极及明道论性之类”道理说得“太高”，删去了几段，但现在看来却一段也不能少，之所以不能少，就是因为它是根本，见王懋竑《朱熹年谱》卷二引吕东莱跋语，67—68页，中华书局，1998。

③ 同上书，4页。



依托，人们把它引申成为一切的肇始或依托。那么，头顶上的那片苍苍莽莽的穹庐，真的能蕴涵着那么多的道理么？花朵下的那个婷婷袅袅的花托，真的与表示最初的、开端的、肇始的"台"、"始"、"胎"等近音字一样，像古人所说的，作为一切的依托，暗示着一切的开始，并且支撑起古代中国人关于宇宙和人间的那个知识与思想的世界么？



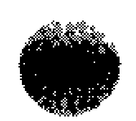


第四节 连续性：思路、章节及其他

一

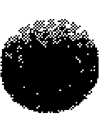
据说，可以把思想史的写作比喻为“在历史时间中制作思想路程的导游图”，不过，通常制图者的责任只是尽可能地精确，并不能对他所绘制地图上的线路加以分析和评价，只有使用地图的旅人，在他沿途观看风景时可能加入自己的感受和自己的评价，然而思想史家尽管总是力图去模仿那个制图者，却几乎不可避免地像那个旅人，因为几乎所有的思想史家绘制的地图中，那思想的历史的站点和线路都不可避免地是他心中的构想，和那些在没有导游图时踏荒的旅行者的行踪，即真正在时间中出场的知识与思想的历史进程并不是一回事。如果把历史时间中实际存在过的思想历程称作是“思想史”的话，对于这个思想过程进行的任何描述，都只是应该加上书名号的《思想史》，当思想史被后人加上他们的想象、理解和解释，用文字记载下来而成为《思想史》的时候，它就已经成了“在历史时间中制作思想路程的导游图”。

参加过旅行团的人都有这样的体会，那个也许是为了省事，也许是出于好心的导游总是希望旅行团的每一个人都按照事先规定的路线行进，从景点甲到景点乙，然后依次到了景点丙和景点丁，千姿百态的活风景就被导游变成了从画框里看拉洋片，当那些老实的团员参观



完毕之后，总是得出大致相同的印象，一片山水只剩下一道山水，尽管人行山阴道中也看了一个目不暇接。当实存的思想史已经成为过去，没有人可能重复这一思想的历程时，《思想史》的撰写者也只能是这样，他常常按照一种自己理解中最简捷也是最合理的路线，引导着读者，使思想史这个旅行团中的每一个参观者都得出相同或相似的观感，古代人原来就是这样思想的，古代思想原来就是这样延续的。他与越俎代庖的导游一样，常常就是这样把每一个人体验思想史的自由给剥夺掉，代之以他们自己理解的或构想的思想史的连续性脉络。

可这是没有办法的。《思想史》在形式上可以有三种写法，但这三种都不能避免写作者思路的影响。第一种是"确立事实"，表面看来，它是亦步亦趋地按照历史文献还原思想史的历程，就好像一个老实的制图者戴了花镜在仔细地绘制着这片风景的详图，生怕漏掉可供观览的景点，例如谁写了什么著作，谁提出了什么思想，这些著作和思想是什么时候产生的等等，它仿佛"长编"，它把尽量准确的事实按照时间线索连缀起来，使人们仿佛走进思想的博物馆或陈列室，在浏览中自己体验思想的进程。然而，这个博物馆或陈列室不大可能罗列历史的所有遗物，究竟拿出什么展品，展品如何陈列，其实都已经潜含了作者的预设，只不过作者的思路深藏在仿佛冷峻与客观的历史展览中；第二种是"真理评价"，这种写法除了要叙述事实之外，更关心对于思想的历史的评价，什么是好的，什么是坏的，什么使人类智力有了进步，什么是人类智力进步的障碍等等，它仿佛是一个固执的导游，对所有的风景都加以评头品足，然后按照自己的口味和理想给他们撰写统一的解说词，不管别人是否爱听，反正听者要在那旅游过程中接受这些先入为主的讲解。这种写法中，写作者的意图和好恶是公开的，不需隐晦，历史在他们的笔下常常是"倒着看"的一幅地图，而对于读者来说，历史就变成了只能"跟着看"的导游图；第三种是"追踪旅行"，一些



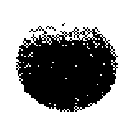
思想史家自信可以重建古代思想史的思路，他们尽可能体验古人的心情，尽可能理解思想的脉络，顺着时间的流逝，一一陈述思想的转换和衔接，他们"顺着看"历史，想重新跟着思想的历史走一路。我应当承认，我也是希望如此的①，但我也应该承认，这并不等于它避免了撰写者的主观，因为在时间的流程中，各种知识与思想的资料文献错陈杂出，纷纭而至，顺着看的人也免不了拣择，有时目光被这个景致吸引而放弃了另一个景致，有时脚步被左边山水牵走而绕过了右边的山水，对于思想史的转换与衔接的关节挑选，其实也多出自撰写者自己的理解，尽管他希望追踪古代思想史的行踪，但是为了给出历史的轮廓和脉络，他不免要在这些风云变幻、峰峦迭出的事实中寻找《思想史》的思路，于是思想史就成了《思想史》。

二

思想史与《思想史》的不同处之一，其实就在于《思想史》的连续性、整体性以及连贯的脉络，当《思想史》的写作者在其编撰之初将历史"脉络化"的时候，就已经改变了思想史的原生状态。也许，历史上真正存在的思想，在其出现的时候，并没有特意的安排或事先的设计，就像拓荒者在丛乱杂生的原始雨林中寻路而行，没有事先的安排，没有刻意的布局，更没有人行的小道，只有头顶的星空在指示大概的出路，一切还没有秩序。可是，历史学家却不可能让思想史成为这样的"原生状态"，更不可能让《思想史》的读者在这个丛林中迷途，因为他们无法把思想的历史连锅带盘一起端上来，历史学不能容忍历史的杂乱无序。

给历史勒定秩序，让思路变得清晰，这是历史学的一贯作法。可

① 请参见葛兆光《中国禅思想史——从6世纪到9世纪》的《导言：关于中国禅思想史的研究》，21页，北京大学出版社，1995。

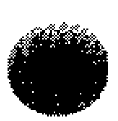


是，在《知识考古学》中福科却提出一个使历史学感到窘迫的批评，他说，思想史通常的重要的老问题，就是“起源来历”、“持续性”和“一统化”，在自己的写作中构成连续性、整体性以及连贯的脉络，这是思想史传统的追求，但是，这些“老问题”也就是现在人常说的“规律性问题”即将被另一种类型的问题所取代，他预言，在将来的新的历史学视点的观照下，历史不再是不断完善的历史，不再是其理性不断增强的历史，不再是逐步走向抽象化的历史，相反，“断裂现象似乎在不断地增强与出现”，所以历史学应当寻找“不连贯”也就是所谓的“断裂现象”，如门槛、裂绝(rupture)、破裂(break)、转化(mutation)、变形。

乍一看，这个说法似乎是对历史学的成立依据发生了质疑，如果历史学不再追寻历史的连续，而只是把历史当作零散的破碎的断片，那么，历史学家除了成为文献整理者之外，历史学的思想与智慧还有什么用武之地？因此，虽然前面的几节中我曾经不止一次地引用过福科的话，但这并不意味着我同意他关于历史学已经不再需要讨论“连续性”的看法。特别是最近，我越来越觉得，福科并不是真的在取消历史学的思想介入和脉络清理，他只是觉得历史学家的种种理论，常常主观介入，使“人们已经习惯于寻求起源并不断地沿着以前建立的谱系追溯，习惯于重构历史传统，习惯于沿着进化的曲线前行，习惯于将目的论投射于历史，习惯于不断地重复生活中的隐喻”。这里所说的“习惯”一词，表明福科希望找到一个人们还不习惯的历史学思路，他希望在主体比较少地介入和参与的视野中，避免“确定性”与“连续性”的强行解说，以便对文献与文物所呈现的历史现象，尤其是过去被舍弃在大家所习惯的因果链条之外的杂多现象加以梳理，重建一个更接近真实的历史景象[①]。

---

① 正如他所说的，“有关思想、知识、哲学和文学的研究似乎正在找寻而且发现越来越多不连贯的历史现象”，见福科(Michel. Foucault)《知识的考掘》，王德威中译本，73页，麦田出版，台北，1993。日文本《知の考古学》23页，中村雄二郎译，河出书房，1981，1994。

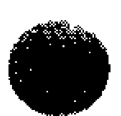


下面两个比喻似乎都有道理。

有人说，历史是一面被打破过的镜子，碎在地上成了千百片的镜子，每一块镜片在每一个捡起它的人面前都映射着一片天空，人们不可能把千百片碎镜子的天空连成一片。不过，也有人说，历史学家的责任就是在这些支离破碎的图景中去想象，“历史编纂学就是一代一代地想象过去是什么样的历史”，在零星的档案、无言的遗物、片断的记载和各种有意无意羼入了主观的史书中，在历史的断裂处修复历史的连续性，在历史的空白处填写历史的存在。从历史学家面对的事实来看，历史无法不承认前者，可是从历史学追求的意义来看，历史学家却不可避免地要选择后者。于是，思想史也只能尽可能地从文献、遗物、图像、著述中去理解（understanding），尽可能地从符合情理处去推测（guessing），在最贴近古人处重建一个寻找《思想史》连续性的思路。

说到重建《思想史》的连续性，应该说有很多种可以使用的思路，比如，可以使用“否定之否定”的思路，在进化论的背景中，把一代一代的变化理解为当下思想对过去思想的批评和扬弃；也可以使用“对环境的反应”的思路，着重社会背景的分析，顺便说，这并不一定只是马克思主义史学采取这样的方法，侯外庐使用这一方法，而写了《古代中国思想世界》的史华慈（Benjamin Schwartz）也把“思想史的中心课题”看成是分析“人类对于他们本身所处的环境（situation）的‘意识反应’”①。近来，余英时所提出的“内在理路”（theory of inner logic）很引人注目，也相当重要，按照他的说法，“每一个特定的思想传统本身

① 史华慈（Benjamin I. Schwartz）《关于中国思想史的若干初步考察》，中译本，张永堂译，载《中国思想与制度论集》，联经出版事业公司，1976，1977。参见史华慈的专著：*The World of Thought in Ancient China* 的 *Introdution*，P. 2—3，The Belknep Press of Harvard University Press，Cambridge，Massachusetts and London，1985。



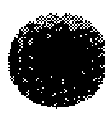
都有一套问题，需要不断地解决，这些问题，有的暂时解决了，有的没有解决，有的当时重要，后来不重要，而且旧问题又衍生新问题，如此流转不已。这中间是有线索条理可寻的"，这种"线索条理"就是他所说的"内在理路"①。我想对这一思路多说几句，他的这些说法当然很对，不过从思想史的角度看来，他的说法还嫌片面，也许太想强调这种思路的"内在性"，有时多少就带有拒绝"外缘性"的意味，以至于受到一些人不无道理的批评，他的例证还比较狭窄，在时间段上主要局限在宋元明清之间，这一段时间正好是中国思想世界内部变化与调整的时期，于是他对"内在理路"的说法就很难涵盖整个中国思想史的历程，因此对于思想史的清理，还需要把这种思路的内容与类型多少加以扩展，使它真正成为思想史有效的写法。

三

不过，在详细地分析实存的思想史中的连续性之前，我想先讨论一下《思想史》构造和体现这种连续性的章节形式，因为在以往的《思想史》中，人们追寻连续性的意图，常常在无意中就消失在《思想史》的章节形式之中。

本来，连续性在思想史中存在，就应当在《思想史》中存在。通常，《思想史》总是希望自己尽可能地呈现那种实际存在过的思想的"延续"，可是把这种思想的连续性清晰而又合理地表现在《思想史》中却并不容易。现在的《思想史》著作中，尽管往往也有自己主观并强烈表现的连续性，但是这种连续性的"脉络"，却时常被章节简化或打断，只剩下那几句作者挺身出场后的"旁白"，在所谓的"思想渊源"和"思想

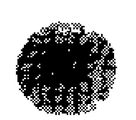
① 《清代思想史的一个新解释》，收入余英时《历史与思想》，124—125页，联经出版事业公司，台北，1976，1992。

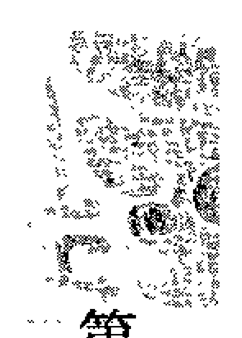


影响"的标题下,靠着写作者越俎代庖的自说自话,勉强地把这种"脉络"接续起来。

现在的思想史写法通常会碰上这种尴尬的困境。正如我在一开始就说过的那样,思想史的习惯写法是,按照时间的顺序安排着思想家们的章节,大的思想家一章,小的思想家一节,不够等级的可以几个人合起来占上一节,再不够格的也可以占上一段,只要在那上面留下了文字的就算是思想史中的角色,而这些思想家的组合就是思想史,大多数《思想史》都是这么写的。这种写法有旧的历史文本的传统,也有新的历史学科的影响。传统的"学案"据说是我们今天思想史的雏形,它就是用"小传"和"文选"的方法写思想或学术史的,而现在受西洋与东洋影响的哲学史与思想史,从一开始采用的,也就是这种由单个的思想家的"生平/背景/思想/影响"构成的"节"、由若干个时间相续的"节"构成的"章"为基本构架的写法。在一定的篇幅内,用差不多长短的章节,差不多一致的内容,加上差不多一律的文风,写成了差不了太多的"思想史"。毫无疑问,这种写法可以通过人物的时代先后来排列思想史的章节,可以较为清晰地梳理出章节的要点以供阅读者归纳,可以将大多数人共同认可的知识,简略地归纳出来供学习者背诵、记忆和复述。但是,这种写法的背后是一种思想史的观念,书的章节设计,在某种意义上反映了写作者对写作对象的认知,当思想史的结构被写作中的《思想史》著作安排为若干章节时,前一"思想史"即真正存在于历史中的思想的历史就被隐没,而代之以后一《思想史》即写作者理解视野中的思想的历史,于是,章节就把历史切割开来,连续性在这些章节中消失了,而思想则被思想史家分块包装起来供读者任意采撷和阅读。

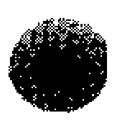
这是教科书,从二十世纪初中国的人文知识逐渐从传统形态转化为现代学科以来,从西洋尤其是东洋那里学来的写法就有很重的教科





书意味，直至现在，学者们只要想到写史，就很容易想到这种套数上来，包括我自己在内。本来，我也是想写一本有关中国思想史的讲稿的，在我最初的写作中，文字风格和章节结构也曾经向"讲义"靠拢，读者也许会发现，我的这部书一开始的部分多少有一点儿教材的味道，甚至相当长一段时间里，我的书稿封面就写着《中国思想史讲义》这几个字。作为一个教师，我深知这种教科书的正面意义，一代一代的学生都是首先在教科书的阅读中进入思想史的，先入为主的印象既可以给他们一个思想史的理解框架，分章分节的结构又可以给他们一个思想史的记忆模式。可是，作为一个研究者，我也越来越感觉到这种教科书的负面影响，在最近一篇文章中我说过，因为教科书常常是用一个集体认可的框架把各种意见捏合在一起，把复杂的思想史变成可以背诵的图式，就好像把二十四史蒸馏成三字经，把三千年历史压缩成一张大系表，思想史常常成了人物生平辞典和著作要点选读，为的是便于讲授、便于记忆、便于考试，作为一般知识的教学可能有效，但是如果用来启发研究思路却可能很糟，特别是，当教科书用一个面面俱到的框架把理解的视野规定在它的范围内，用一种缺乏个性却似乎有权威的语言风格把学术叙述变得像官方文件，用一种刻板的形式把思路变成可以套用的公式的时候，它常常是培养了很多装在教科书里的套中人①。近几年来，我一直在想，现在那些充斥在大量刊物上的，平庸的、重复的、千人一面的论文可能就是这种教科书的后遗症，由于在教科书背后有统一的考试，统一的考试背后，有各种实际的奖惩权力，奖惩权力背后是一个象征着某种似乎拥有不容置疑权威性的意识形态话语，于是，它把教科书的这种"权宜"变成了"权威"，"权威"则通过阅读与考试，暗示了一种思想史的写法，这种写法则把这种章节的形

① 参看《学术的薪火相传》，《读书》1997年第8期。又，参看葛兆光《历史的意义——读两种历史教科书和入门书的随想》，载《历史月刊》2001年12期，99—106页，台北。



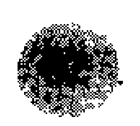


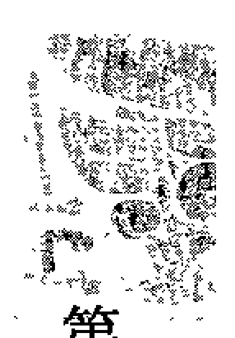
式和内容作为固定的模式，将思想史的连续性思路割裂开来，向人们显示着一种拥有权威性的集体话语，这种权威的集体话语则确认了这种写法的合理性[①]。

可是，这种集体话语中却只能写一种思想史，或者只能写很多很多种一模一样的思想史，只要你不脱开这种教科书模式，你就只能这么写，因为它有它的实用性、合理性。说一段我自己的经历和体会。在写这部书的同时，我曾经在清华大学为两届学生开设过中国思想史的课程，一开始，我很想打破原来思想史教科书讲述的框架，不再按照以"人"为单元的旧章节来讲，也不再按照机械的背景、生平、思想程式来讲，而以思想史前后相续的思路来讲，可是讲着讲着，我就意识到这种讲法的困难，教师讲起来非常吃力，因为这种按照思想史的思路而不是按照思想家的顺序来讲授的方法需要很细致的梳理和很清晰的描述，否则没法把这么复杂的思想史讲清楚；学生听起来也非常吃力，因为这种按照思想史的思路讲来的课程没有给他们提供一个特别清晰的架构，更没有给他们一个可以背诵出甲乙丙丁的章节。有的学生曾经就此向我提出了意见，所以在一段时间内，我几乎都想放弃这种吃力不讨好的讲法，然而这一放弃，也意味着我将放弃这种追寻思想史连续性思路的写法。

在思索了很久之后，我还是坚持了我的写法，而放弃了向现在的教科书模式靠拢的念头，尽管我的写法可能最后写出来的是一部并不被认同的《思想史》。我想，实存的思想史中，连续性可能只有一种，然而后人写《思想史》，在他们的理解视野中，连续性应该有很多种，只要

① 有一次，陈寅恪先生在开讲晋至唐历史选修课之前，向学生介绍参考书，对各种"辗转抄来，涉及的范围也有限"的教科书很有微词，却对夏曾佑的《中学历史教科书》独有赞许，他没有说更多的理由，只说"作者以公羊今文家的眼光评论历史，有独特见解"，这种"独特见解"如果在现在，恐怕入不了审查者的法眼，没有当教科书，特别是中学历史教科书的资格。《陈寅恪先生编年事辑》(增订本)94页，上海古籍出版社，1997。





思想史的写作允许个人性思考的存在，只要可以允许另外寻找一种思想史的写法，新写的《思想史》就不至于是在书店中陈列的书海中再添一部毫无意义的书，思想史就可以展现一种新的连续性思路。当然，我并不是说我现在写的《思想史》就能够"展现一种新的连续性思路"，事实上我也是在那种教科书式的著作中进入思想史的，我也深知那种旧的套数的厉害，那种"击首则尾应，击尾则首应"的长蛇阵式的集体话语框架并不会那么轻而易举地崩溃，个人性的思想史连续性的理解思路也不那么容易建立。在我写作这部书的时候，我总是想起一个关于大蒜的谜语，它说："兄弟七八个，围着柱子坐，一旦站起来，衣服就扯破"，其实我担心的正是这一点，当个人性的思路摆脱了人们习惯的思想史写法，会不会把旧的衣服扯破了，却找不到新的衣服呢？

不过还好，至少，改变以人或书为章节的思想史写法似乎很容易让人理解。因为，我所理解的思想史中，需要叙述和整理的不仅是精英和经典的思想，而且也包括叙述和清理一般知识、思想与信仰世界的历史，这个世界的历史是一个无法用"人"或"书"为章节来叙述的，也是无法用某个短时间段的章节来处理的；我所理解中的思想史要叙述的精英思想，也不只属于思想家的天才，也不总是思想家的顿悟，在他们之前，在他们之后，在他们的知识背景中，在他们的时代气氛里，思想常常有来龙去脉，思想与思想常常互相交集，思想与知识也互相纠缠，那些思想家常常只是把它们"说出来"或"写出来"，于是给思想以"标记"或"命名"，但是，思想史并不只是给他们评功摆好，因为思想史并不是点鬼簿；我所理解的思想史要讨论的经典思想，也不只是单本的有署名权和专利权的著作，在各种典籍中常常有各种各样思想的交汇，特别在古代中国的思想史上，同时代的著作被互相引用与摘录，古代人的著作被重新组合与拼装，晚期人的重新阐释羼入早期文本，早期的文本在抄写中改用了后来的词汇，更是常有的现象，过去那种



一定要把某种思想的发明权按照著作人分配，著作人一定要按时代先后列入章节的写法，常常为了著作者的真伪和先后，耗去相当大的精力，而且很可能把蔓延几代的思想积淀过程算在了一个人的身上[①]。当年司马迁写《史记》特意发明"互见法"，司马光写了《通鉴》后还有人要专门发明"纪事本末"体，其实就是为了避免以人为传或以年系事的割裂，而现在的思想史是否也需要想一想，"连续性"毕竟是一个蔓延的过程，并不只是在一个思想家或一部思想著作中，特别是那些必须要经过长时段才能显示出变化的一般知识、思想与信仰世界，在那种以人为章节的思想史写法中又如何能够存在呢？

四

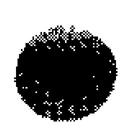
那么，思想史的连续性脉络将如何在《思想史》中体现？除了在相当长的时段中绵绵不绝地蔓延的一般知识、思想与信仰，可以在《思想史》中作为最基本的连续性内容之外，那些精英的和经典的连续思路，其实也可以在《思想史》中得到表述，下面，我想用例子来说明思想史连续性的三种类型。

有一种连续性是在对传统思想命题的不断解释中的[②]。比如，孔子曾经说过"未知生，焉知死"、还说过"未能事人，焉能事鬼"，他的学

---

① 周策纵在最近的一篇文章中以《老子》为例提到，"古代没有我们现在这种装订的书本，所谓书籍都写在竹木简板或绢帛上，远比现在的活页书还容易增改变更，古人又不注意版本问题，抄写传授时改动是常有的事，一般学者喜用何时'成书'一词，这是过于笼统的，观念不清的词汇"，见《五四思潮对汉学的影响及其检讨》，载《汉学研究之回顾与前瞻》下册，164 页，中华书局，1995。

② 拉夫乔伊（A. O. Lovejoy）在 *The Great Chain of Being: A Stuty of An Idea* 一书中就是这样，通过对"今世的"、"来世的"两个关键概念的不同阐释的历史研究，来讨论西方思想的历史的，参见李弘祺《试论思想史的历史研究》，收于《中国思想史方法论文选集》，252 页，大林出版社，台北，1981。





生有一句话又提到，"夫子之言性与天道，不得而闻"，这些似乎被孔子一系有意无意间忽略的命题，就给了后来人不断填充和阐释的空间，本来，可能这只是孔子对于鬼神、天道和人性等未知领域的委婉拒绝和对家庭、家族和社会等现实世界的背面肯定，可是在后人那里却被理解为，这是孔子有意给后人留下的话题。关于天道与人性，孟子与荀子的时代已经有超越孔子界限的解释，他们的解释使这一被孔子至少忽略的思想命题有了新的意义，也在早期儒者如孔子、七十子与战国中期儒者之间，划出了相当清晰的界限。到三世纪玄学初起，那些试图改变思想路径的人也是利用了这一思想空间，使得老子庄子的思想成了新的资源，开辟了思想延伸的新的途径，荀粲说"常以为子贡称夫子之言性与天道，不可得闻，然则六籍虽存，固圣人之糠"[①]，把儒家经典轻轻地放在了一边，另一位"好老、庄言"的何晏，则在《论语集解》中注解"性与天道"一句时说："性者，人之所受以生也。""天道者，元亨日新之道，深微，故不可得而闻也"[②]，则把"性与天道"的话题放在了思想的制高点，而那个天才的年轻人王弼，也从儒家的经典中找到了转向道家玄思的依据，在相当多的汉代经学家对《周易》的注解中，找到了挪移另一种知识和发挥另一种思想的空间[③]。同样，在四世纪佛教传入中国时，它更全面利用了对这些命题的阐释空缺，《牟子理惑论》委婉地说明孔子不对子路说死后世界的事情，是因为"疾子路不问本末，以此抑之耳"[④]，言外之意似乎是说，孔子本来是可以谈死后世

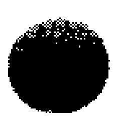
---

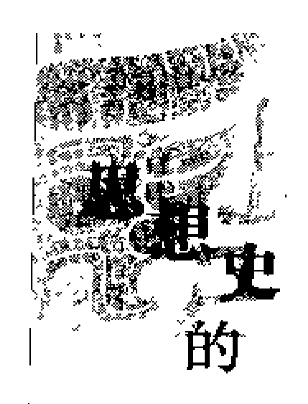
① 《三国志》卷十《魏书·荀彧荀攸贾诩传》注引，319 页。又，刘劭《人物志》接续战国儒家五行说与道家自然说，对"中庸"加以道家化的解说，也是一例，参见汤用彤《读人物志》，原载《魏晋玄学论稿》，收入《汤用彤学术论文集》196—213 页，中华书局，1983。

② 《论语注疏》引，《十三经注疏》2474 页。

③ 如《周易注》中就采用有马融（观卦卦辞注）、宋忠（革卦卦辞注）、郑玄（萃卦上六爻辞注、泰卦初九爻辞注）以及虞翻、王肃的说解，参见加贺荣治《中国古典解释史·魏晋篇》，201—202 页，劲草书房，东京，1964。

④ 《弘明集》卷一，9 页，四部备要本，中华书局。





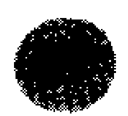
界的，只是和子路赌气抬杠，这给佛教讲三世鬼神留下一片田地，而五世纪时宗炳在《明佛论》中讨论儒家的局限时就举了"未知生，安知死"、"未知事人，焉知事鬼"和"性与天道，不可得闻"三句话，儒家留下的思想空白处，成了佛教关于死后世界、因果报应、人性佛性等等思想与知识所拥有的阐释空间与存在理由①。

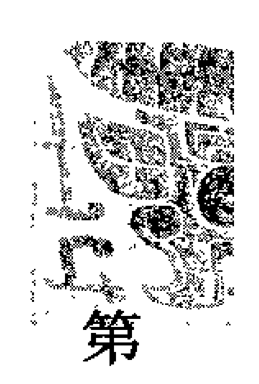
我想，还有一种思想史的连续性，却正好表现在那些看似断裂的地方。这常常是在人们的理性越来越占上风的情况下造成的思想与知识之间的"蜕皮"过程，比如儒之起源，过去的思想史对于儒者的出现，常常是寻找他们思想与词语的来源，如"天"的想法，"仁"的概念，"德"的思想等等，其实这常常是一种"回溯性追认"，我们先确认了这些思想与词语是儒家的专利，然后再向上寻找它们的来历，于是常常是认祖归宗②，但是我们很少从古代一些生活习惯和祭祀仪式中梳理这些习惯与仪式可能衍生出来的一些观念，比如古代对于仪式中进退秩序的重视和对于仪式中象征事物的尊崇，是否会引出对于"礼乐"、对于"仁爱"、对于"名分"的思想？从儒家对于衣服的色彩、形制、象征意味的重视，我总觉得儒家的起源是可以从这里顺流而下地理解的，当理性使思想逐渐从那些具体的、神秘的、有实用意味的形式中蜕皮

---

① 《弘明集》卷二，23页。当然，这并不否认玄学之兴起还有外缘的作用，比如韦政通《中国思想史》说是经学"集迷忌之大成，且对政治、社会带来严重扰乱，于是激起杨雄、桓谭、王充等人的批评和反动，而使思想又有了新的演变"，这基本上用的是"衰落-反动"说，即否定之否定的思路，717页，大林出版社，台北，1980。赤塚忠等合编《思想史》在讨论汉晋思想转变时说，经学和儒学被作为汉代王朝意识形态固定下来，但"经过前汉末和后汉末之混乱，王朝体制动摇，有重新全盘把握思想的要求"，于是易学和老庄思想复活，这是从外部政治背景理解的思路。张昭中译本《中国思想史》169页，儒林出版社，台北，1981。不过，仅仅强调外缘的作用并不能特别准确地解释"这一个"而不是"那一个"思想资源重新兴起的必然性缘故。

② 关于这一点，周锡瑞(Joseph W. Esherick)在《义和团运动的起源》(*The Origins of The Boxer Uprising*)的中文版前言中曾经引过日本学者小林一美的话，批评过这种"热衷于寻亲"的做法，中文本，6页，张俊义等译，江苏人民出版社，1994。

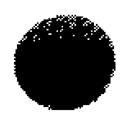


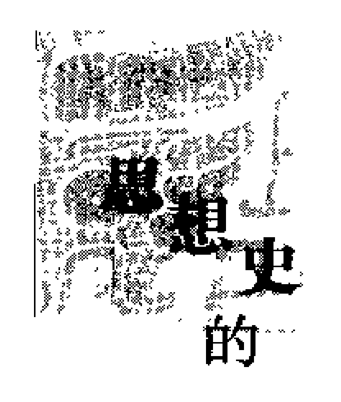


而成为纯粹的"思想"，而那些可以操作的知识或技术性内容却逐渐被理性从"思想"中剥离成了单纯的技术，思想与技术之间的帷幕就合上了，"断裂"取代了"连续"[1]。同样，如道教的形成与进入上层世界的过程中，也充满了对那些被政治权力系统当作"异端"、被政治意识形态当作"淫祀"和被理性主义思想当作"巫俗"的传统的不断剥离的现象，道教早期的准军事化组织、相当艰苦的神秘仪式、混乱而复杂的崇拜谱系以及种种违背古代中国主流伦理准则的修行方法等等，都在这一过程中被渐渐剔除，所以，我把描述这一历史的一节命名为"清整道教"，"清整"一词用的是寇谦之自己的话，而"清整"一词也正好表明了这一"脱魅"或"蜕皮"的自觉过程，当道教这一过程结束之后，那些被当时人与后来人看作是讹滥之俗和巫觋之术的东西，就从道教中悄然退出而走向"小传统"，而道教则从"小传统"进入了知识阶层的"大传统"，于是在这里又产生了一个看似"断裂"的连续。

第三种连续性发生在受到外来的知识与思想剧烈冲击，习惯于历史传统的人们为应付变局，反身寻找自己原有的知识和思想资源，对新的知识与思想重新进行理解和解释的时候。在这种理解和解释中，外来的知识与思想融入了传统也改变了传统，在看似"断裂"中，知识与思想在延续着。可能，佛教进入中国的时候就是这样，在陈寅恪看似漫不经意地拈出的"格义"和"合本子注"的形式中，古代中国人就用了自己的知识与思想资源，对佛教进行了种种理解和解释，使佛教进入了中国思想世界，也使中国思想融入了佛教；而晚清的大变局中，之所以会出现佛学的复兴，也就是近代中国人在理解西方知识与思想时，需要一种可以帮助自己理解西方的资源，像自己过去从来不曾想

[1] 关于这一历史，不仅早期如章太炎、胡适已经有过相当深入的研究，在现在，阎步克和陈来也已经对此有了新的理解和解释。参见阎步克《士大夫政治演生史稿》，北京大学出版社，1996；陈来《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》，三联书店，北京，1996。



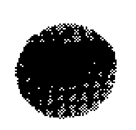


到过的微观世界，可以用佛教“一滴水中有四万八千虫”来理解，像自己过去不曾知道的宏观宇宙，则可以用佛教“地轮外有水轮，水轮外有风轮”来想象，像过去中国不甚了了的“逻辑”，可以用印度之因明学来比附，像西洋分析细密层次复杂的心理学，则可以用比之更细密和复杂的唯识学来超越，于是不仅有了理解和解释的依据，而且有了接受和消化的自信，晚清佛学就这样兴盛起来，就这样改变了人们对西学的理解，同时也就这样改变了人们对佛学的理解[①]。思想史就这样延续着，对现实的反应，使历史的记忆复苏，历史的记忆唤醒了一些本来蛰伏着的知识与思想资源，这些资源作为理解的素材，在选择中解释着新的知识与思想，于是，在这种情势中，历史一头连接着传统的资源，一头连接着新来的资源，在时间中二者渐渐融汇合一。

五

在我写的这部《中国思想史》中，我按照我的理解寻找思想史的连续性脉络。在这部书中，没有按照人来设立章节，无论是孔子还是老子，无论是董仲舒还是王弼；在这部书中，也没有特别精确地把某种思想或某种说法算在某个思想家的年代，可能年代尺度是比较宽泛甚至是宽大的，我总是只在比较长的时间段中描述着思想史的流程。也许，我会遗漏一些过去认为是重要的思想现象，也会过多地写一些曾经被认为是次一等的思想现象，因为这是我个人的想法，比如我可能并不关心某个思想家的生平、著作，也不多去描述某个思想家在历史上的地位，而会比较多地讨论那些并不完全属于思想家个人的思想历史，比如说，古代仪式是如何从它的象征意义中滋生出秩序的思想的，数术方技中的知识与思想是如何试图提升自己的文化品格跻身经典

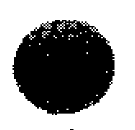
① 参看葛兆光《论晚清佛学复兴》，《学人》第十辑，江苏文艺出版社，1996。





系统的，佛教的进入是如何刺激和改变中国的“四夷”观的，道教早期那些近似巫觋的知识技术和类似军队的教团形式是如何在政治权力压迫下改变并融入主流传统的等等。在我个人的理解视野中，这些可能更重要，因为思想史不是给古人排座次，评出古代哪个思想家最高明或最伟大，也不是给思想作年表，与其他国家的思想家争个发明权或著作权，我在想，真正的阅读者需要知道的，不是那些仅仅可以背诵的人名与年代，或是那些只能用于考试的甲乙丙丁，而是现代中国的知识、思想与信仰，究竟是如何从古代中国延续下来的，古代中国的知识、思想与信仰是在什么样的思路中延续的，在那个知识、思想和信仰的连续性的思路中，还有什么资源可以被今天的思想重新阐释？

二十世纪八十年代以来，人们讨论过很多话题，很多话题都已经不再有人想起，但也有一些话题至今仍在不断被提起，其中一个就是“重写”，重写文学史，重写文化史，重写哲学史，当然也有重写思想史。重写是一种很严肃的事情，也是相当诱人的事情，更是必然的事情，历史每走过一段时间，都会回头看看身后的影子，历史每翻过一页，都会回头看看走过的路，不断地重新理解和解释，是知识和思想更新的过程，过程就构成了历史。我也在重新思考，但是，我不想说我写的思想史就一定准确地描述了思想真正的历程，相反，我要说明的是，我的《思想史》只是我对思想史的连续性的个人性理解，个人的思想史只是提供了理解的一种思路，它并不耳提面命地要人同意它的看法，也并不要求阅读者按照它的思路设计标准答案。它只是告诉人们，中国思想史的连续过程，可能是这样的，而重写《思想史》要走的路，可能还很远。

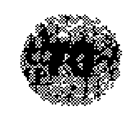




第五节　无画处皆是画

思想史常常不愿意叙述思想仿佛停滞或显得平庸的时代。从思想史的叙述形式上说，也许是因为天才思想的缺席，使习惯于过去按照思想家来分配章节的撰述者觉得无从措手，于是使思想史不得不出现“空白”；从思想史的叙述观念上说，也许是因为进化论的乐观主义使思想史家相信，这只不过是可以省略的时段，他们的责任是把思想史写成一个不断推陈出新的大链条；从思想史的写作心情上说，也许是这个时代的平庸难以激动历史学家，千人一面的沉闷打消了他们深入探究的欲望。可是，这一方面是由于“由今溯古”的思路，今人预设它是“空白”，往往是因为先已在心中预存了一个对思想历史的价值判断尺度，另一方面是“因人设岗”的写法，撰写者断定没有足够设置到章节的思想家，于是把这些“二三流”的思想一概忽略不计，于是，思想史仿佛有了断裂，有了空白。

可是，如果换一种思路，也许“空白”恰恰是一种有意思的内容，而“断裂”恰恰是一种有意义的连续。在中国书论画论中，有一种据说是最中国化的理论，就是画的空白处也是画，字的笔画断处即见精神，纸上未曾着色的地方，可能是云天水色，也可能是需要阅读者以体验补充与想象的地方，蕴含了最富有包孕性的内容，飞白处恰恰特见意趣，笔笔丰润饱满，可能就有夯实之嫌。问题是，思想史并不是艺术性的书画，它不能总是一笔带过，去指望阅读者自己想象和填充思想史的空白，照理说，思想史不仅要写那

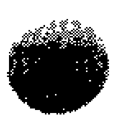


些充满“变异”的时代，而且要写那些平缓地“绵延”的时代，历史阅读者和艺术欣赏者的最大区别就在于他不能随意想象空白处的历史。

可是，似乎思想史写作者很看不上那些平庸和停滞的历史时段，于是思想史也留下了一些空白，然而这些空白并没有像书画中的空白和飞白那样，给人深刻的意味，却使得思想史显得上气不接下气。这可能并不是一种正常的现象，因为，思想的历史常常在保持存在和改变存在之间来回摇摆，表面上看来有起有伏有张有弛，所谓稳定秩序和改变秩序之间的紧张，延续传统的生活方式和打破固有的社会架构之间的紧张，每一个思想时代都被这两种倾向所笼罩，时而寻求保守既定的文化秩序，思想史表现出平庸似的稳定，时而努力寻求创造新的文化形式，思想史又表现出异乎寻常的跳荡，在“变异”与“绵延”、“凸显”与“蛰伏”之间，思想始终书写着自己的历史。因而，在那种似乎停滞的年代，思想的历史恰在前行，“空白”的背后，其实写满了未发表的文字。

一

传统的思想史写法背后，隐藏有“思想史是思想家的思想史”这一想法的阴影，而“思想史是思想家的思想史”这一想法背后，又有思想史价值判断的观念在暗中支持。当一个时代没有产生能在“进化系谱”中充当进步或转变的象征性人物时，思想史就不愿意屈尊降格，去写那些“二三流”的人物，仿佛写了他们就使思想史不堪重负。因为在他们的心目中，思想史不仅是叙述历史，而且也在评价历史，历史仿佛光荣榜，不是谁都可以轻易上榜的，一旦录取分数降低，就好像开了后门，于是，思想史会变得很庞大，而攥定收录人物“宁缺毋滥”的尺度，



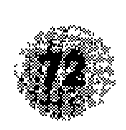
就好像可以使历史标的高悬，不仅精简了写作数量，也把定了历史的标准①。

这虽然是一种相当可以尊敬的写法。但是，它一方面是把人文思想的历程当成了建筑工地上制作的进度表，好像没有节节登高的进化，它就不够资格上榜，另一方面，它把旧时代历史学的“一字之褒，荣于华衮，一字之贬，严于斧钺”的褒贬原则从后门放了进来，似乎表彰错了就会误导思想的取向。问题是，人们一直不曾去追问：思想史上这种一流、二流之分是思想史上原来就有的，还是在思想史撰写者写作时被陆续凸显出来的？思想史写作真的是为了表彰和复述这些精英的思想？为什么其他思想现象构不成思想史的章节，而一定要以那些被认定是精英的人为章节？

举一个例子，关于唐代思想，尤其是七至八世纪两百年间，以儒学为中心的主流知识状况和思想形态在普通生活世界的影响，在很多思想史或哲学史著作中几乎是空白。我们看比较有影响的几种著作，1916 年出版的谢无量《中国哲学史》第二编下，从第六章《文中子》、第七章《唐代哲学总论》、第八章《唐代佛教略述》，就一下子到了第九章《韩愈》，1929 年钟泰的《中国哲学史》作为大学用书出版，这部后来很快失去了影响的著作在其卷上第二编中，从王通说到隋唐佛教宗派，接着就到了九世纪的韩愈，差不多同时，冯友兰的《中国哲学史》出版，这部至今还影响着研究者的著作，对于隋唐，也是在仅仅叙述了隋唐佛学思想后，在第十章对七至八世纪的主流意识形态，则简略地用数

---

① 它有可能是受到了哲学史写作的影响，芮沃寿(Arthur F. Wright)在一篇关于思想史研究方法的文章中说到，他建议以思想史代替哲学史，就是因为正如乔治·鲍亚士(George Boas)说的，哲学史只关心连缀“思想核心”、“记载本质”，但是“常常不涉及一个全面的知性生活，又常常忽略一个观念的产生、废弃、过时、或其功能丧失之后阴魂不散的原因”，见《研究中国思想的方法》，张端穗修订节译本，载《中华文化复兴月刊》第十五卷第五期，17 页，台北，1982。



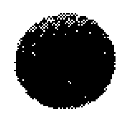


百字叙述了隋代王通之后，一下子就跳到了中唐的韩愈，而范寿康的《中国哲学史通论》，也在隋唐哲学一部分中说，儒家"只出了一个韩愈一个李翱"①。这也许是二三十年代研究界不约而同的写法，也许受到国外的一些影响，像当时在中国学界有一定影响的日本远藤隆吉《支那思想发达史》、高濑武次郎《支那哲学史》、渡边秀方《中国哲学史概论》等，也几乎都是从王通到韩愈，中间加上一段隋唐佛教②。但这种写法后来几十年间并没有什么改变，赵纪彬在四十年代后期出版的《中国哲学思想》第六章中，也是以佛学为中心叙述唐代思想，只是他构筑了一个个佛学与反佛学的"对子"，比如初唐傅奕和吕才因为批判佛教唯心主义，中唐刘禹锡和柳宗元因为与韩愈、李翱有大不同，才进入了唐代思想史的系谱，但是，除了这些之外，唐代思想史仍然有着盛唐相当长的空白③，即使是五十年代出版的篇幅最大的侯外庐《中国思想通史》，第四卷中也是在吕才和刘知几之后，就一下子到了韩愈，较晚出的任继愈主编《中国哲学史》虽然加了傅奕等唯物主义无神论、刘知几进步的历史观、李筌唯物主义观点与辩证军事思想这几章，但以上两种增加的这些人物，也许仅仅是因为他们"唯物"或"进步"，对

① 见谢无量《中国哲学史》第二编 45—55 页，中华书局，1916；钟泰《中国哲学史》卷上，170—182 页，商务印书馆，1929，1934；冯友兰《中国哲学史》下册，800—801 页，商务印书馆，1930；中华书局重印本，1984；范寿康《中国哲学史通论》，252 页，开明书局，1937，1941。

② 远藤隆吉《支那思想发达史》第四编以王通收尾，而第五编《社会の大成》则在《总论》、《唐代の政治的革新》后，即以《佛教思想の过程》为题，叙述杜顺、宗密和韩愈，前二人是佛教华严系，那么也就是说，对于唐代主流思想，从王通到韩愈是空白。富山房，东京，1903，1907；高濑武次郎《支那哲学史》第四编《唐代哲学》也大同小异，在以寥寥数语简述唐代儒学状况后，即直接到了韩愈，中文本《中国哲学史》，赵南坪译，暨南学校出版部，1925。渡边秀方《中国哲学史概论》第二编《六朝哲学》到王通结束，第三编《唐代哲学》在《总论》之后，也紧接着就是《韩愈》和《李翱》，日文版，早稻田大学出版部，1924；中文本，刘侃元译，商务印书馆，1926，1933。

③ 赵纪彬《中国哲学思想》第六章，138—145 页，中华书局，上海，1948。



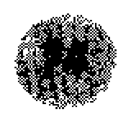
于当时社会生活中真正影响深远的主流意识形态与一般知识、思想与信仰，却也如前几种书，从隋代到中唐，几乎依然是一片空白。应当附带说明的是，留下空白并非仅仅由于他们的思想立场和政治倾向，因为在海外出版的萧公权的《中国政治思想史》与劳思光的《新编中国哲学史》，与上述各书也完全一致，同样从王通跳到韩愈，除了佛教之外，中间留下了两百年的空白①，显然，这种空白的出现是整个中国思想史写作中的普遍问题。

这让我想起"道统"的建构。从韩愈到朱熹，从中唐到南宋，那一段重建道统的过程，现在想想也真像是在重写思想史的系谱，他们上溯的尧舜禹汤文武四帝二王，这里不必多说，因为近来的考古发现已经证明，这种古代的系谱是他们在先秦的前辈就已经开始书写了的，上海博物馆藏楚竹书中就有《四帝二王》。但是，从孔子到子思，从子思再到孟子，接着一下子跳到了韩愈、二程以及朱熹，却是他们自己建构的新谱，仿佛他们重写了一遍思想史一样。他们说，孔子以及《论语》、曾子和《大学》、子思和《中庸》、孟轲和他的《孟子》，就是这部思想史连续的人物与文本，四位伟大的思想家和四部伟大的经典，在孟子以后，就断绝了它的传承，直到韩愈或者程颢、程颐才又发潜德之幽光。于是这部思想史中间，有差不多千余年的空白②。不过，当时就

---

① 萧公权《中国政治思想史》上册，431—433页，联经出版事业公司，台北，1996；侯外庐主编《中国思想通史》第四卷，108页以下，人民出版社，1959，1980；任继愈主编《中国哲学史》第三册，3—112页，人民出版社，北京，1966。劳思光《新编中国哲学史》第二册上，三民书局，1995。

② 朱熹《中庸章句序》、《大学章句序》以及《孟子章句集注》的末章，反复讲的就是这个系谱。但是，这一系谱在宋代还不十分确定，如朱熹曾说，"此道更有前后圣贤，其说始备，自尧舜以下，若不生个孔子，后人去何处讨分晓？孔子后若无个孟子，也未有分晓"，而孟子以后，直到二程才"发明此理"，其他的人几乎都是痴人说梦，至于韩愈，好像只是"依稀说得略似"，还不能算最纯正的道统传承者似的。见《朱子语类》卷九十三，2350页，中华书局，1988。





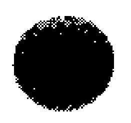
有人小心翼翼地发出疑问①,后来无所顾忌的人更会追问:如果按照历史学的考察,四帝二王也许只是传说,"道心惟微"那十六字心诀来自伪古文,曾子与《大学》的联系是不可靠的,至于子思是否撰写了《中庸》,真是要打问号,所谓从孟子到唐宋新儒学,千余年之间的递进衔接,绝不是这么一续就续上的,那么,历史学是否需要说明历史在时间中的连续?可是,坚持这个以思想的连续性为主轴的"道统"的人却说,尽管这里的历史事实和文献依据是有问题的,但是因为"道统"说成立的真正基础在于"千圣传心",即此心此理的体认,所以,时间上所缺的那么一大段,就是因为这千余年间没有找到传心的人,既然真理的系谱曾经有这么长的中断,那么"道统"就只能留下空白,而恰恰在这个空白中"我们可以看到宋儒与先秦儒的连贯性" ②。

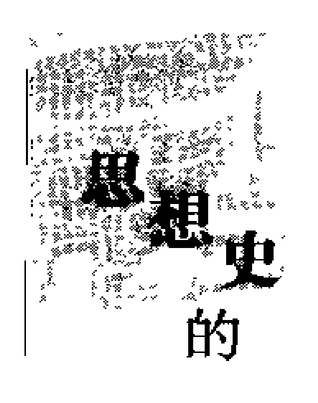
尽管后人可能会说,这连贯中有"似断实连如草蛇灰线者在",但是对于习惯从实在的历史事实中讨论思想传承的人却总觉得以心传心的说法"过于玄虚"。有一种说法,现在的中国思想史学术史的写作,历史渊源恰恰可以追溯到《宋元学案》、《明儒学案》,而《宋元学案》和《明儒学案》的形式又可以追溯到朱熹的《伊洛渊源录》,追根究底,

---

① 像叶适就曾经注意到,孔子传曾子、曾子传子思、子思传孟子,似乎和历史不合,因为"孔子自言德行颜渊而下十人,无曾子,曰'参也鲁'。若孔子晚岁独进曾子,或曾子于孔子后殁,德加尊,行加修,独任孔子之道,然无明据",不过,这种基于历史文献的质疑,却被更重要的真理传续的需要所遮蔽,建立"道统"比回到"历史"更重要,就连叶适自己也只好转过来说,"古之所谓'传'者,岂必曰授之亲而受之的哉?后世以孟子能传孔子,殆或庶几",见《习学记言序目》卷四十九《皇朝文鉴三》,738—739页,中华书局,1977。

② 刘述先《朱子哲学思想的发展和完成》421页,学生书局,1982。以思想连续性为思想史的线索,似乎不仅可以得到古代习惯写法的支持,而且也可以得到现代西方思想史家的呼应,H. Stuart Hughes 所著《意识与社会:欧洲社会思想的再认识,1890—1930》(*Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought* 1890—1930)的《导论》中说到,历史学家希望写出一部"经纬明确"的思想史是一种幻觉,但是只有"在逻辑观点加以界定的时序中,能够做成前后一贯的事物,才能够成为历史的主题,……思想史代表着一种从思想的观点来处理这个题材的方法",《意识与社会》,李丰斌中译本3页,台北。



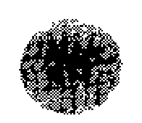


原来老祖宗关于学术思想的历史就是这么写的，当然现在的思想学术史也可以这么写。不过，正是在这里，思想的立场与历史的立场有了差异，站在思想立场，没有“思想”的时代哪里会有思想史，思想史要凸显的是一个需要表彰和阐扬的“道统”，即一个真理的系谱；然而，站在历史立场，没有哪一个时代没有“思想”，就像无画处也有画一样，它不必怀着某种意图来扬此抑彼，也不必考虑什么“道统”的建构。于是，执著于思想系谱的连续性和执著于历史过程的连续性之间的紧张就开始凸显，也许下一个需要追问的问题就是：思想史究竟应当是思想还是历史？

二

先把这一追问悬置在一边，来讨论一下思想的平庸时代是否具有被思想史书写的意义。

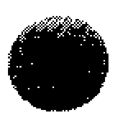
事实上，在思想史中，没有那些看上去平庸的、自足的、守成的时代，也激活不了那些精英与经典，也不能唤起人们另类的“历史记忆”，这就像始终停留在幸福和满足中的人很难想起忧患和变革一样，对幸福和满足其实并不容易珍惜。有时候，那些未来应付变异环境的思想资源常常在潜藏蛰伏的状态中，并不进入历史记忆，更没有被作另种解释的必要性，因此很多时候它们的意义无法凸显。据说，当历史不再有激动人心的事情，当时间中不再有异乎寻常的人物，这个时候是既没有时间也没有历史的。刻板和平庸的过程很平缓，人们在回忆历史的时候，仿佛失去了时间的概念，历史忘记了什么时候发生过什么，也忘记了什么事情对人有过影响，所有一切都融化在一个灰色的影像中，时间变短，甚至消失，于是在事后的回忆中，以为一切都没有发生过，甚至会忘记这曾经是一个世纪、甚至两个世纪的时间，是好几代人的历史。直要等到令人震惊的危机真正出现，后人才会有深刻的思考



和痛苦的追忆。可是，那些使回忆和思考都被深深埋藏的时代，难道就应当被省略么？"月有阴晴圆缺"，如果画月亮只画那些皎洁明亮的部分，去掉了那斑斑驳驳的部分，它还能成一个月亮么？

思想也许应当一一表彰，不让它们从我们的历史记忆中逃逸，但是历史也应当一一叙述，不应当让它们在我们的历史记忆中被忽略。事实上，不仅精英和经典需要思想史浓墨重彩地书写，很多没有思想亮色的一片灰色中，可能也是值得思想史家深深思索和着力描绘的时代。远的不说，近的，就像文革时代，那个时代可能只有一种思想，亿万人挥动红色宝书"劲往一处使，心往一处想"，几乎所有的人都认同"统一思想，统一行动"，因此，尽管有遇罗克、顾准、张志新等等让人想起来就肃然起敬的人物，在那个时代没有停止他们的异常想法，但是，我不能不遗憾地说，就是他们，思路也并没有超越那个时代，从论证的逻辑到叙述的词语都让人想起那个时代的风景，可是，那十年不正是一个思想史要用浓墨重彩去叙述的时间段么？如果二十世纪中国思想史因为没有杰出的思想家而省略了那个时代，那么，这部思想史还成思想的历史么？

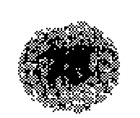
人们都在思想，无论这种思想伟大或是渺小，也不管这些思想能否进入记忆或被人遗忘，它们与那些后来想起来就肃然起敬的思想一样，曾经在同样流逝的历史时间中存在过。所以，需要我们暂时抛开光荣榜式的写法和直线进化论的思路，在思想史追溯和叙述历史的时候，如果不是想把思想史变成思想家的光荣系谱，如果不是要按照某种预先设定的标准想象一个进化的路线，那么，它应当对所有思想的时间作平等的扫描，也要重新估量这些思想的意义。其实，有时候那些平庸得让人一眼就忘掉的思想，可能背后恰恰有相当深刻的内容。那部被人很称赞，至今在亚马逊网上书店还列为普通读者评定为"五星级"的黄仁宇《万历十五年》，其实英文名字就叫"*1587：A Year of No Significance*"，意思是"1587 年，一个没有重要意义的年头"，尽管我对这部书另





有看法，但是这个名称中寄寓的一种历史观念，我却很赞成。我在这部《中国思想史》的第二卷中特意设立了“盛世的平庸”一节来专门讨论盛唐时代的思想，目的就是要说明，这种没有特别精彩思想的时代，可能也有的思想史意义。其实，大凡当知识、思想与信仰遭遇到一个全面合理化和系统化的总结之后，都可能会出现一个“定于一”的时代，所有的知识、思想和信仰都无以逃遁“一”的笼罩，于是，这种看上去似乎相当圆满的结果，就导致了洞察力和批评力的消失，而这种洞察力和批评力的消失，难道不是思想史应当讨论的历史现象么？

也许，有人会对这种结论感到不快，对于“盛唐气象”的历史记忆曾经是我们自豪的遗产，不过从思想史上看，这种盛世无思想的状况，却真的是可以给我们一些相当深刻的启迪。同样值得深思的是，如果一种思想成为拥有权力的意识形态而笼罩一切，这时，会有一些空洞的套话反复再现，这些话语不仅会常常写在书里，而且会成为背诵的教条，甚至当作生活的金科玉律，那么，是否它就没有思想史的意义呢？可是，正是在这种重复、空洞、千篇一律的背后，书写着一个相当重要的暗示“除此之外，切莫作声”，以及一个相当重要的思想“任何超越意识形态的思想都是犯罪”。所以，我曾经相当注意明代和清代初期，皇权同样运用普遍主义的真理观念对思想的垄断和遏制，这种遏制可能并不主要是靠文字狱而实现的，而更有效的是靠真理话语的制高点的独自占有而实现的，在明代前期，由《孟子节文》、《大诰》和《性理大全》等等，在清朝前期，则由《大义觉迷录》、《拣魔辩异录》、《名教罪人》等等充满了正义和道德的文字，这些文字中包含的绝对的普遍的真理话语，其实比文字狱更厉害地压制着知识、思想和信仰，因为这些真理的天经地义性质，在没有另类思想资源挑战的情况下，人们无法反驳，只能认同，而对这一真理的认同，恰恰就意味着对话语权力的臣服，而且是心悦诚服地臣服。当真理只有一个，而皇权不仅占有权力的合法性、



还占有了“大义”、“名教”等等真理，批评者只能成为“魔”、“异”和“罪人”，等待着皇权来“觉迷”的时候，人们只好承认这一真理的权威，并连带地承认它的占有者的所有合法性和合理性，就连通常是权威真理话语的民族主义，如“夷夏”之分等等都无法抵抗这种权威。

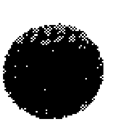
思想史难道可以忽略这些并不高明，可能只是一般水准的知识、思想和信仰么？我们可以看到，当这种平庸、空洞、重复的东西成为笼罩一切的思想，这个时代就取消了异类，瓦解了批评，抹杀了深刻。可是，正是这种状况，又恰恰可能引出思想史新变。一种可能是，人们重新思考，通过另类资源的引入，一些不甘平庸的人在另类思想资源由边缘进入中心时，从中诠释出新的思想，像从中唐到宋代的思想史变化，像晚清诸子学和佛学的重新诠释；另一种可能是，表面上取消个人思考，使真正的思考变成私人话语，与公众话语分离，成为潜在的思想资源，或者使学术话语与思想话语分裂，抽去思想话语的知识背景，使它成为悬置在高处的空中楼阁。我觉得清代考据学的背景，就是公共话语和私人话语的分裂，表面上，人们都在说着普遍的真理，公共场合官样文章社论语言非常通行，道德、伦理的普遍原则设立的崇高标准，使人人在公开场合都只能做尧舜的模样，但是，私下却我行我素，心灵深处也在想方设法地逃避真理的控制，当“公共空间”并没有存在的余地时，以注释经典取得合法性的学术话语，就成了智慧和心灵自由活动、自我操练的领域[1]。于是，在公共话语的掩盖下，生活分裂成两面，直到这种分裂再也维持不下去，最终导致精神与生活世界的全面崩溃。

三

据说，一种方法是按照精确的刻度来计算时间，不管在这段时间里

---

① 参看我对艾尔曼书的评论，《十八世纪的思想与学术——评艾尔曼〈从理学到朴学〉》，《读书》1996 年第 6 期。

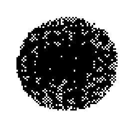




有没有发生引人注目的事件，时间依旧流逝，还有一种方法是按照事件来记忆历史的，如果这段时间里没有引人注目的大事留在记忆中，时间仿佛就没有过去，尽管我们在历史著作的编纂中应该是按照前一种来书写的，但是我们在对历史记忆的感受中却常常是按照后一种来体验的。于是，在我们的历史著作中，没有发生过令人激动的事件、没有出现过令人景仰的人物的时候，就被我们的记忆筛掉了，成了被记忆遗忘的角落，人们总是发掘自己的记忆来编纂历史著作的，而问题在于，人们的记忆又常常是按照一种历史积淀的标准和当下需要的价值来筛选事件和人物的，这种标准和价值也许并不见得那么永恒和正确。

其实，从有史官的时候开始，历史就在不断筛选它应当记载的东西，记载和忽略、记忆和遗忘始终相伴，因为历史时间中曾经发生的事情和曾经存在的人物太多，历史学家没有办法一一登录在案，就连给皇帝写"起居注"的官员也不可能事无巨细地笔笔入账。预设里的"重要"、"次要"与"无关紧要"总是在支配着书写，思想史只记载激动人心的时代便是因为它对某个时代感到"激动人心"以及觉得它应当继续"激动人心"。可是，究竟什么是"激动人心"的事情、人物或思想？各个时代各种背景中的叙述者可能理解并不一致，各种后设的价值都在支配着选择的目光，《伊洛渊源录》撰者看到的宋代思想史，《明儒学案》撰者眼中看到的明代思想史，《清儒学案小识》撰者看到的清代思想史，其实都各有所偏，就像后来的思想史要放大范缜、王夫之的存在，而忽略皇甫谧、丘濬的意义一样，所有的眼睛看东西，都是焦点凸显而背景含糊，可是，世界上其实本来无所谓焦点和背景，只是观看者有了立场、有了视角、有了当下的兴趣，这时回头看去，便有了焦点和背景，面前的世界于是有了清晰的和模糊的差异。

因此，每一次思想史写作，都可能需要重新建立一些采撷和写作的价值标准，我总觉得，如果思想史还属于历史，那么它不能无视那些过

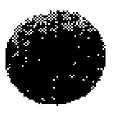


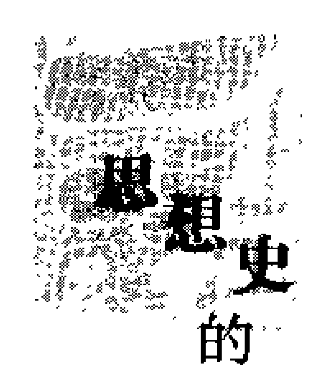
去被预设为"空白"的时间段,因为这里可能有过去的眼光忽略的东西。当然,这并不等于,书写思想史的时候应当不加拣择地把所有人类心智活动都囊括在自己的菜篮中,而是说应当尽可能地梳理历史的脉络,警惕那些习惯的挑选眼光垄断了对文献的阅读,也要小心叙述者的无谓好恶独占了对思想的评价,特别是不要让怀有某种过于现实的政治意图来垄断这种历史的叙述,也防止层层积累已久的思想史观念遮蔽了那些空白的时间,让空白依然空白。这就仿佛哲学家经常追问的"回到原初之思"、"回到事物本身"一样,历史学也应当像福科在关于疯癫史研究中所说的那样,"有必要试着追溯历史上疯癫发展历程的开端"[①],在没有经过皴染和涂抹的历史时间中重走一趟,再度确定"我"所看到的思想的历史。其实,这一方法并不是西洋人的独得之秘,古代中国的禅宗也有一句话很精彩,禅师教人说,"平生学解,记忆多闻即不问,你父母未生已前,道将一句来"[②]?它也要人去追问"父母未生"的本来面目,换句话说,就是回到知识、思想与信仰世界还没有形成之前,从头走上一遭。

不过,尽管我意识到这一问题,但是在真正进行思想史写作的时候,我还是总觉得力不从心。例如,我曾经感到在元明之间,有一些值得重新理解的思想现象,比如在异族统治的时代,当传统意识形态连同传统知识阶层都稍稍边缘化一些的时候,当汉族民族立场被蒙元皇权瓦解,被天下一家的新异族观念挤到一边的时候,当横跨欧亚的大帝国中有各种族群在交流思想的时候,中国曾经发生过一些有意义的思想变化,可是思想史却没有细致地书写这一段历史,在过去若干种思想史或哲学史中,十三世纪后半叶到十五世纪前半叶,也就是横跨元代及明代前期的一百多年间,大约是最被忽略的时代;当清帝国中

① 福科(Michel Foucault)《疯颠与文明:理性时代的疯颠史》,刘北成等中译本,1页,三联书店,1999。

② 《五灯会元》卷十七,1140页。中华书局,1984。

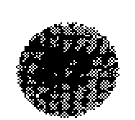




断了明代思想文化的绵延，使得历史看上去转了一个弯的时候，其实历史却在悄悄地延续，西洋的思想与知识在相当深的程度上进入了中国的知识世界，这种"进入"使得一些知识人心里开始有了一个新的思考背景，也有了一些新的焦虑和紧张，到底这种紧张和焦虑在多大程度上影响了清代知识、思想与信仰世界？过去的思想史似乎也没有细细描述这一段历史；宋代除了程颢、程颐、朱熹、陆九渊给后代留下的理学遗产之外，这种超越生活的高调的道德理性背后，是否还有一种类似近代的"文明"观念作为背景，唐代以前的那些看上去不文明的现象在宋代日益消退，以及所谓文明的生活伦理在宋代的全面扩张，是否就是支持这些理学观念的土壤？思想史似乎过分热情地把笔墨倾注在那几个理学家身上之后，也没有余暇关心更广泛的社会生活史中的思想了，以至于思想史仿佛断了桥的溪涧又恰逢涨水，要想渡过历史时间之流，只能依靠几个凸出的人物当作石磴三跳两跳地越过溪涧。

四

"无画处也是画"，关键看叙述者如何理解和解释思想的历史，"理解"是每一代人的理解，"解释"也是每一代人的解释。不过，这并不意味着可以随意诠解历史，像我们一些蹩脚的评论家赏析水墨画一样，用自己的想象加上陈词套语，把那些不着墨色的地方一律解释得云山雾罩。尽管历史无言，但历史的存在始终制约着理解和解释的限度，我所说的在"空白"处描述出思想的历史，也只是指以下三种情况，一是把过去视为"平庸"、"落后"的思想，也当作思想史现象来进行叙述，因为思想史并不只是承担给精英思想和经典文献树碑立传的任务，而是在叙述历史；二是把过去没有被浓墨重彩描述的思想，作为一种潜在资源放在它重新凸显的时代加以叙述，可能这些思想在它的时代并不那么辉煌，但是当它作为被历史记忆重新发掘的思想资源，在另一

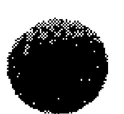




时代出现的时候，它可能恰恰充当了思想的桥梁，使新知识和新思想暗渡陈仓；三是把过去被推向远处当作背景的思想现象拉近，放在视觉的焦距处加以叙述，可能每个时代撰写思想史的人立场不同、视角不同，关注的焦点也不同，这种不同使一些精彩的思想现象因此就被放在了被遗忘的角落，但是也许一转身它就在我们面前。无论哪一种情况，都可能需要对过去思想史不常涉及的畛域和文献进行细致的打捞和爬梳，用细心和耐心，更要用另一种观察历史的立场、视角和眼光，这样，也许我们可以真的"使历史既建立在它所经历过而又表现出来的实处，又建立在它所经历过却没有表现出来的空白处之上"①。

---

① 雅克·勒高夫(Jacques Le Goff)《年鉴学派史家》，载《新史学》，姚蒙编译本，37页，上海译文出版社，1989。但是，我必须说明，这并不意味着我们要去发掘野史笔记边角余料，而忽略传统的主要文献，自从《中国思想史》第一卷出版以后，我看到不少这种误解，以为注意"一般知识、思想与信仰世界"的历史，就是在打捞野史笔记等所谓民间的或边缘的文献，而这次再说在"空白"处发现思想史，也可能会导致类似的误会。其实，我想，这只是一种关于思想史文献资料的考察视角和评价观念的变化，只要有这样的变化，在过去通常使用的十三经、诸子书、二十五史以及各种文集中，同样可以发现很多"空白"，当然，由于这样一种视角的变化，在过去没有特别注意的文献，类似公文、类书、图像、谣言、歌曲中，我们更能发现历史空白处有着思想痕迹。我们知道，过去，哲学史、思想史都曾经有过人们业已熟悉并普遍认可的"参考资料"，这些资料配合着思想史或哲学史的思路，建构了一个非常有影响力、也是非常有宰制力的叙述框架，使得后来的研究者，只要他不是白手起家或半路出家，就一定会落入这种看似本色的"历史"中。中国的不必说，仅美国的中国学界，最有影响的就有狄百瑞(W. de Bary)编的《中国传统思想研究资料集》(*Sources of Chinese Tradition*)和陈荣捷(Wing-tsit Chan)编的《中国哲学文献选编》(*A Source Book in Chinese Philosophy*)，尽管它们的叙述思路与中国尤其是五十年代以来的哲学或思想史并不同，但是，他们仍然是聚焦在经典文献、精英思想以及主流意识形态方面，这些参考资料集与思想史或哲学史著作凝固了后来者的视角、立场，可是，当思想史的视角变化后，它带来的文献资料的变化将是怎样的呢？在后面的一节里我们将会从考古与文物方面，讨论这一问题。参看狄百瑞(W. de Bary)编：*Sources of Chinese Tradition*，Columbia University Press，New York；陈荣捷(Wing-tsit Chan)编：*A Source Book in Chinese Philosophy*，Princeton University press，1963；其中狄百瑞的资料集在章节的设计上较好，而陈荣捷的资料集在注释与解说上较优，前者可参看日本学者福井文雅的书评《中国思想研究资料集》，载《フィロソフィア》第五十三号，327-336页，东京，1968。后者现已经有中文译本，《中国哲学文献选编》，杨儒宾、吴有能等译，巨流图书公司，台北，1993。



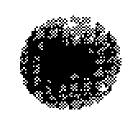


第六节　思想史研究中的加法与减法

一

这些年来，我为清华大学研究生开了一门讨论课，叫做“思想史经典著作选读与研究”，为的是让研究生们熟悉中国思想史的研究史，于是选了从胡适、冯友兰、侯外庐到任继愈等中国学者，以及丸山真男、沟口雄三、艾尔曼、包弼德等外国学者关于哲学史或思想史的著作来讨论。事后，一个学生和我谈他的疑虑，他觉得过去的思想史也好，哲学史也好，好像常常使用的名称那样，是一个“发展史”，他问我：真的有那么多“新”思想么？思想史真的是一个新思想的“发展史”么？思想如果真的能总是“推陈出新”，那么，那些“陈”的思想原来又是什么，它们为什么被“推”而消失呢？他的疑惑和追问很有趣，因为，过去的哲学史和思想史，通常确实只关心追踪和叙述那些新思想和新思想家，对“新”的崇尚，构成一种历史写作的观念，觉得历史就是应当书写这些在时间序列中不断增添的新东西，所以，撰述者总是希望在历史中叙述越来越新的思想发明和知识发现，在以往的历史观念中，仿佛思想和知识一样，依从着进化的规律，越靠后就越进步。

就以儒学的历史为例，从孔子以后，被哲学史和思想史叙述过的





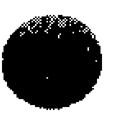
第六节

每个思想家，似乎都有他们被选中、被叙述的理由，孟子多了"性善"的论据，而荀子多了"性恶"的思想，于是开出两种儒家的进路，董仲舒提倡了"天人合一"而且"独尊儒术"，而王充有前人没有的"无神论"和"唯物主义"，韩愈提出"原道"，而程朱大讲"天理"，总之，儒学后浪推前浪就成了两千年流不尽的一条河。有一句老话说的是"踩在巨人的肩膀上"，后人比前人更高明。这种不断增长叠加的知识和思想，被当作哲学史或思想史的主要线索，"哲学史"也可以叫"哲学发展史"，"思想史"往往称为"思想发展史"，叙述层出不穷的新思想，安排一个不断涌现新人的名单，就成了哲学史家或思想史家的责任。这样一来，思想史就仿佛越来越大的一条河，每一代新出的思想家仿佛像旁行斜出的支流，而思想史就用"江海不释细流"气派接纳着他们，依照时间汇成巨流，越近下游，水就越多。正如布尔斯丁（Daniel J. Boorstin）所说的，历史学常常"把过去认为是一种后果，把历史认为是许多后果"[①]，思想史把这些被认为是有意义的新东西，像摞积木一样地陈列出来，显示着思想的"进步"、"发展"或"演变"，我把这种思想史的叙述进路称为在做"加法"。

不过，我们也可以注意到，在思想的实际的历史中，却并不只是有加法，有时也有减法。所谓"减法"（subtraction）是指历史过程和历史书写两方面，被理智和道德逐渐减掉或删去的思想和观念，过去的思想史太多地使用"加法"而很少使用"减法"去讨论渐渐消失的那些知识、思想与信仰，包括被斥为野蛮、落后、荒唐、淫乱以后逐渐"边缘化"和"秘密化"的过程，其实，正是在这些思想或观念在主流社会和上层精英中渐渐减少和消失的过程中间，我们可以看到被过去遮蔽起来的历史，也可以看到古代中国的世俗皇权和主流意识形态，如何在不经

---

① 丹尼尔·布尔斯丁（Daniel J. Boorstin）的《隐藏的历史》（*Hidden History*），105页，梅寅生译，麦田出版，2000。



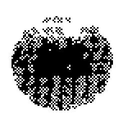
意中就可以迫使其他异端“屈服”[1]。比如，一些观念会消失，一些习俗会被革除，一些信仰渐渐被越来越理性的人们所鄙夷，也有一些失去了生活土壤的礼仪，会逐渐地被当作赘余而舍弃，在消失的、革除的、被鄙夷的和被舍弃的东西背后，有着深刻的知识和思想背景。这个时候历史叙述好像成了筛子，很多不能通过历史书写者审查的事情就仿佛颗粒太粗，越筛历史就越少。上面讲的儒学史里，七十子的消失到底是为什么？就很值得讨论，近年来简帛文献，从马王堆到上海博物馆收藏楚简的发现，让研究者大为高兴的就是可以“增加”黄帝书、“增加”孙膑、“增加”鹖冠子、文子、尉缭子、“增加”儒门“七十子”这些缺失的环节，但是，我们为什么不可以讨论一下，在思想的历史或者文献的历史中，他们为什么会被“减去”？比如，专门讨论语言与世界之间关系，并试图通过这一讨论追问“道”之所存的那一种思路，本来在古代中国曾经有过相当精彩而简明的讨论，像残存的公孙龙、惠施的资料，像上海博物馆所藏竹简中的《恒先》，就说明关于这种对于纯粹符号的关注和推重，在战国并不缺乏，那么，这一思想为何在后来渐渐消失？至于他们曾经被命名的“名家”一词，我们也可以想想，它何以在魏晋，竟从讨论“名”与“道”的关系，转成了品鉴人物名实的那些著作的“代码”？

考古发现之所以叫做“发现”，就是一些古代的东西后来消失了，现在又被我们的考古学者重新发掘出来，那么，是否可以思考一下，它们为什么会被历史减去？托洛斯基(Leon Trotsky，1879—1940)曾说过一段话，意思是“历史的原因从偶然事故的自然淘汰中自行折射出来”[2]，

---

① 这一思路，我曾经用于关于早期道教的研究，参看葛兆光《屈服史及其他——六朝道教的思想史研究》，三联书店，2003。

② 转引自芭芭拉·塔克曼(Babara W. Tuchman)所著《从史著论史学》(*Practicing History*)，梅寅生译，久大文化公司，台北，1990。

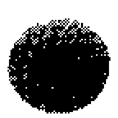


其实，所谓“历史的原因”常常是后来的、选择的、理性的解释，它们需要把很多“偶然的”事情“淘汰”出去才能成立或凸显，可是当我们把这些“减去”的东西重新放回历史，是否历史就有了其他的解释的可能？

二

当然，我们通常是站在当下的立场来反观历史的，我们现在所遵循的、所依赖的，是现代人的一些观念，这些观念在现代有它无须论证的合理性，像“文明”、“理性”，包括对生命的珍视，对道德的畏惧，对陋习的鄙夷，对自由的尊重，等等等等。而现代人撰写的思想史，就常常是在这样的理解语境中，用一些后设的观念来叙述历史的。在这样的历史叙述中，思想史家习惯于把那些趋向现代的东西当作合理性的思想，冠以“进步”、“发展”这样的称呼而书写在思想史著作中。不过，容易忽略的是，这些合理性可能导致一种后设的观察，书写一种建构的历史，古代思想史中一些被减省掉忽略掉的事实告诉我们，过去一些“不文明”、“不理性”的东西，其实曾经合理过，也曾经很正当，甚至很神圣。举一个例子，当年葛兰言（Marcel Granet）就注意到了我们的经学家、历史家有意回避和淡忘的一件事，那就是《春秋穀梁传》鲁定公十年的颊谷之会。

《春秋穀梁传》定公十年传记载：“颊谷之会，孔子相焉，两君就坛，两相相揖。……齐人使优施舞於鲁君之幕下。孔子曰：‘笑君者罪当死。’使司马行法焉，首足异门而出”。这件事情在《史记·鲁周公世家》同样有记载，“（定公）十年，定公与齐景公会于夹谷，孔子行相事，齐欲袭鲁君，孔子以礼历阶，诛齐淫乐，齐侯惧，乃止，归鲁侵地而谢过”，同书的《孔子世家》又记载了这事件，而且详细说齐国的

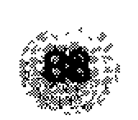


“优倡侏儒为戏而前”，孔子便“历阶而登，不尽一等，曰‘匹夫而营惑诸侯者罪当诛，请命有司’”，于是“有司加法焉，手足异处”。葛兰言追问道：为什么在齐鲁盟会上，孔子要下令斩优倡？为什么杀戮了以后还要将他们“首足异门而出”[①]？在葛兰言的追问下，我们也注意到，很奇怪的不是这件事情本身，而是关于它的记载这件事情不仅《左传》、《公羊》不载，而且连范宁注、杨士勋疏也不加解释。特别奇怪的是，为什么《穀梁传》、《史记》记载的这一事情，到了宋代的家铉翁和朱熹，还要对它特别作一个解释，用儒家的正义来说明它的正当性？而儒者黄仲炎和王樵，又要以圣人的名义，愤怒地斥责它的不可信，为什么特别重视历史证据的清代儒者，比如崔述《洙泗考信录》，面对这种情况却不相信古代的证据甚至是经典的证据，还觉得圣人不会作这样残酷的事情，而以清代皇帝名义编纂的经典注释书《钦定春秋传说汇纂》，却又反过来要支持这种怀疑的看法[②]？如果我们拿这种后来的观念记载历史，那么“颊谷之会”就从历史的筛子中被筛除了，我们可能会对它忽略不计，并把这种忽略当作偶然

---

① 《穀梁传》定公十年传，《十三经注疏》本，2445 页。《史记》卷三十三《鲁周公世家》，1544 页，卷四十七《孔子世家》，1915 页。但是《公羊》、《左传》均无此记录。葛兰言便顺藤摸瓜，举了很多例子，如《左传》僖公十九年夏“宋公使邾文公用鄫子于次睢之社”，指出这和《史记·孔子世家》里“禹致群神于会稽山，防风氏后至，禹杀而戮之”是一脉相传的习俗。他说，“我们可以从这点开始去考察当时社会状态及其传说之所根据。如果考察到对孔子的作传者，他们都能承认这种杀人裂尸以除秽建威的事情，其出现并不晚于圣人之死以后，并且考察到孔子以前便已有这类事情常见于经传，那么，问题就可以进一步去问道：以何原因，孔子不可以顺从这一个习俗的信仰呢？”，参考译者李璜《葛兰言与社会学方法》，《法国汉学论集》98 页，珠海书院，香港，1975。

② 这种因为其不合常识而认为它不可信的观念，很晚还有，比如日本的渡边卓（1912—1971）在《孔子说话の思想史的研究》中，一开始就讨论了“夹谷の会”，他是把这个故事当作不可靠的传说来看待的，他指出“关于这一故事的虚构性，很早就已经有黄仲炎、王樵带有儒者偏见的说法，但是，尽管如此他们还是给予了比较妥当的批判，而清代御定的注释书，也对这一说法给以了支持”，他所说的清代注释，就是《钦定春秋传说汇纂》定公十年，渡边卓文为其遗著《古代中国思想の研究》第二编第一章，创文社，1973。



的遗忘[1]。

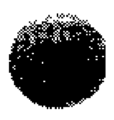
我们过去的思想史就是这样的，在思想史里没有“颊谷之会”的影子，更没有孔子斩优倡而且还下令“首足异门而出”的事情，于是也不必讨论。但是，葛兰言却是从这里开始，追问古代中国的舞蹈和祭祀中间所包含的，已经被理性历史隐没的历史。其实，这一历史可以从古代的“衅鼓”、“衅钟”，一直梳理到宋代的“杀人祭鬼”之风，而在长时期延续的这种风气和习惯背后，一定又有一个支持其合理性的观念，可是这个观念在思想史上却没有被提出来讨论过。和葛兰言的研究一样，台湾的杜正胜在最近发表的《古代物怪之研究——一种心态史与文化史的研究》一文中也提到，古代本来可能有“物官”[2]，他引《左传》昭公二十九年蔡墨语说，“夫物，物有其官，官修其方，朝夕思之，一日失职，则死及之”，所谓“方”，据杜预的注就是“法术”，《左传》昭公十七年又说，“凡分至启闭，必书云物，为备故也”，杜预注说是“素察妖祥，逆为之备”，可见，这种关于“物”的观察、劾治、防备，甚至形成专门的职业，背后有古人对于万物的理解观念与处理方式。以前传说夏代“铸鼎象物，百物而为之备，使民知神、奸。故民入川泽、山林，不逢不若，魑魅魍魉，莫能逢之”[3]，这就是古代传说中视为神器的九鼎，九鼎为什么这么重要，因为它画了“物”，而这些物像的背后，就有一套知识和处理知识的权力，王有这种知识和权力，所以，九鼎成了王权的象征物。显然，在那个时代的观念世界中，这种有实用性的知识是很重要

---

① 同样的例子，可以参看裘锡圭《杀首子解》，载《中国文化》第九期，香港中华书局，1994。此文中讨论到《墨子》的《节葬》和《鲁问》里面的一段记载，即南方某国习俗，“其长子生则解而食之”，他指出，《汉书·元后传》、《后汉书·南蛮传》都有类似记载，联想到《韩非子·二柄》、《十过》里面说齐桓公时，“易牙蒸其首子而进之”，裘先生认为，这可能是一种古代中国遗留下来的宗教习俗，属于尝新、献新祭之类的行为。

② 杜正胜《古代物怪的研究——一种心态史与文化史的研究》，载《大陆杂志》第104卷第2期，台北，2001。

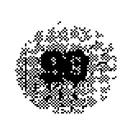
③ 《左传》宣公三年，中华书局影印《十三经注疏》本，1868页。



的,《国语鲁语下》里面,记载季桓子打井得到一个像羊一样的东西,旧的很奇怪,就派人去问孔子,说我挖井挖到一条狗,说狗而不说羊,是想考一考孔子,可是孔子说,恐怕是羊吧?“丘闻之,木石之怪曰夔、蝄蜽,水之怪曰龙、罔象,土之怪曰坟羊”,可见这种知识很重要,从《山海经》、《博物志》一直到《白泽精怪图》,恐怕就是来自这种知识背景和博物传统,可是这种对于“物”的古老知识,这种“博物”的传统风气,在后来为什么与古代的物官一道消失了呢,这背后有没有很隐蔽的观念变迁?

最近,我研究六朝道教史,也觉得道教中的一些被历史减去了的仪式,像涂炭斋、过度仪这样的东西,为什么会在历史叙述中渐渐消失?其中大有深意。同样的道理,唐代还可以公开谈论的“性”,如性技巧、性文学,宋代还可以公开举行的女子裸体相扑,后来在精英的话语系统中怎么就渐渐消失了呢?这背后有什么样的观念在起作用,而这些观念是否应当是思想史的内容[①]?这实在是值得讨论的问题。这种历史的“减法”,其实并不见得是历史在减少某些东西,而是像刚才说的,其实是后人按照后设的想法,减去了很多历史,使历史变成片断,然后再把片断连接起来,仿佛剪辑影片一样。可是,我们能否把被废弃在库房的胶片重新拾回来,看看当年真实的全面的镜头?就像道教史上有过度仪、有涂炭斋,后来都消失得无影无踪,可是,它却表现那个时代普通人或者宗教信仰者关于宗教、身体与性道德的普遍观念,它为什么不是思想史应当讨论的问题?我想,当年胡适和杨联陞从1955年起,在往来信件中热烈讨论六朝时期自搏叩首为主要内容的涂炭斋,到1960、1962年杨联陞接连撰写两篇论文讨论这种业已消失的道教仪式,应当说有相当的眼光,虽然他并没有直接说出他作这

① 参看葛兆光《屈服史及其他——六朝道教的思想史研究》,三联书店,北京,2003。



一研究的观念背景①。

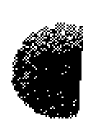
三

近来考古很热，因为考古发现常常让人们惊叹，原来古代还有这样的东西、这样的文化、这样的奥秘，这是因为我们过去的记忆中、文献里，没有这样的传统、这样的文化。其实，文献中间也有很多被遗弃的边角资料，之所以被遗弃，是因为它无法按照传统的历史观念被安置在历史叙述的某个部位，就像《世说》里所说暂时无用的"锯木屑"和"竹厚头"②。过去我们的历史观念已经先在地设定了什么是应当叙述的，什么是没有价值的，所以，那些被判定没有价值的东西，在以某种价值来设计框架的历史章节中，是找不到自己容身之处的，就是有人想把它们写进去，也不知道写在哪里为好。可是，如果历史叙述的观念有所变化，可能这些"边角废料"就会突然身价百倍，这就像《国语》里面那句"绝地天通"，被张光直先生反复用过以后③，人们突然发现它可以对应轴心时代的某种文化现象，于是反复被用于各种历史的叙述一样。"边缘"和"中心"其实只是取决于观看者的位置，山中人所看不清的，山外人也许看得清，从窗里探头看出去的，是窗外的风景，在看风景的人看来，那扇有头探出来的窗户也是一道风景。

① 杨联陞的《道教之自搏与佛教之自扑》、《补论》以及《老君音诵诫经校释》，均载《杨联陞论文集》，15—32页，中国社会科学出版社，1992。他与胡适的相关讨论，见胡适纪念馆编《论学谈诗二十年——胡适杨联陞往来书札》，联经出版事业公司，台北，1998。

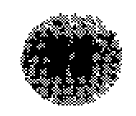
② 《世说新语·政事第三》，见余嘉锡《世说新语笺疏》179页，上海古籍出版社，1996。

③ 参看张光直《商代的巫与巫术》、《谈"琮"及其在中国古史上的意义》、《中国古代艺术与政治——续论商周青铜器上的动物纹样》等等论文，《中国青铜时代二集》40、72、105页，三联书店，1990。



当然，有很多东西是无法重新恢复了的，它的消失无可挽回，它们的消失，带走了很多背后的观念性内容。可能有一些古代的观念，我们永远也无法知道了，这是已经消失了的知识和思想，以及这些知识和思想曾经是那么合情合理甚至很神圣的思想语境。但是，当我们小心地发掘曾经被遗弃和冷落在边缘的资料，我们还是可以发现一些被"减"去的历史，像长沙子弹库楚帛书上的十二个神人形象，像古代关于星占、云气占的一些想法，像古代中国道教曾经有过的军事化组织……经过发掘，我们可以多少复原一点历史的图像。在这种粗粗复原的图像中，我们不妨想象一下这些东西的存在还具有合理性的时代，那个时代的观念和今天有了多少不同，而这"不同"就是思想的历史。其实，不妨想象一下，假定中医知识在今天的西风鼓荡下渐渐消失的话，若干世纪以后的中国后人，能否知道阴阳五行知识系统中的这些技术，曾经被那么多世代那么多人所信仰，并确实能够治疗疾病吗？那个时候的人们，也许也只有在资料中重新发掘这种古老的观念，重新组合这种时代医疗、身体、宇宙的理解知识，重新体验这种观念世界中的人们对中医药的信任和依赖，才可以重新理解被历史逐渐减去的经脉、行气、阴阳、五行等等，在某个时段确实曾经是若干世代人的支配性观念。

那些被现代看起来属于"不文明"的知识、思想和信仰，并不见得都会在历史中完全消失它的痕迹，"减去"的东西也并不都是"野蛮"，现代所谓的"文明"，有时是"以今视古"的判断结果。有一个著名的例子即火葬的兴废，佛教到来以后，信仰佛教的人渐渐习惯了火葬，隋唐时代，不仅僧侣火化建塔，俗人也有不少火葬。可是到了宋代，由于传统中国的丧葬观念在儒学家和理学家，例如司马光、程颐、朱熹的重新解释下又获得新的价值认同，所以土葬从"不文明"便成符合情理的"文明"，火葬却从信仰佛教者心中的文明方式变成了"野蛮"，渐渐退



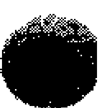
出了历史视野[1]，而清代满族入关前的皇室，曾经是实行火葬的，在他们看来并没有什么不文明，但是入关以后的满清皇室，却开始对这种火葬的历史讳莫如深，还要靠我们历史学家的发掘才能了解，那么，在"火葬"渐渐消失的过程中，是否有观念史的变化？而在"火葬"重新变得"文明"的过程中，是否又有思想史的曲折？同样有一个很有趣的例子，我们过去常常以鄙夷的口吻谈到，日本古代有遗弃老人的风俗，而背后的自傲则是中国传统的敬老尊老，但是这种想象并不见得有多少依据，这种弃养的风俗在古代中国也同样存在，直到宋代初年，史料依然记载，在一些地方比如武胜军、西川、山南诸州，仍然"百姓家有疾病者，虽父母亲戚，例皆舍去不供饮食医药，疾患之人，多以饥渴而死，习俗既久，为患实深"，这种风俗大约来历很久远，所以文献中说是"仍习旧俗，有父母骨肉疾病，多不省视医药"，就连过去我们以为自古以来一直是其乐融融的家族内部关系，也不像经典文献记载的那样，尽管都知道"犬马尚能有养，父子岂可异居"，但实际社会生活中，反而是"百姓祖父母父母在者，子孙别籍异财，仍不同居"[2]，害得当时的朝廷和士人忧心忡忡，反复由朝廷下诏，加上家族伦理的艰难重建，才使这种"旧俗"逐渐消失，那么，当我们重新发掘这种"旧俗"的时候，我们不也可以看到历史正面之后的背面故事么？

显然，一个时代有一个时代的观念，观念的合理性存在于人们对它的认同之中，我们可以看一看，在以往，"步虚"为什么会成为祭祀仪式上的音乐？"禹步"为什么会有神秘的力量？仅仅用现代西方人讲

---

① 参看孙应时修、鲍廉增补、卢镇续修《琴川志》卷一引程颐、司马光批评火葬为违背孝亲大义，又遵胡羌之风的言论，以及关于当地火葬风俗的记载，《宋元方志丛刊》本，1164页，中华书局影印本。又参看《宋史·礼志》、《朱熹集》卷十五《劝谕榜》。又，柳诒徵《火葬考》，载《史学杂志》第一卷第三期，1929。

② 《宋会要辑稿》一六五册《刑法二》载建隆四年、乾德四年、六年诏书，中华书局影印本，6496页。



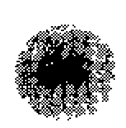
的“原始思维”和“交感巫术”是没有解释力的。“服食”何以使人相信它可以延年？“行散”何以让人觉得可以解毒？用现在的医药学知识也是匪夷所思的。古代有很多知识、思想和信仰，被“理性”、“文明”、“道德”等现代性观念渐渐地遮蔽，或者被都市文化和知识阶层逐渐排挤到生活世界的边缘，成了被历史遗忘的东西，那么，思想史是否应当想到，在它存在的时代里，它为什么曾经被普遍接受？当它还是常识被日用而不知地接受的时代，这个时代的思想是否和今天有大不同？这些不同是否应当是思想史所描述的历程？

我在想，思想史为什么不应当把对于加法的注意力，适当地转移到这些减法上来呢？看看这些逐渐被有意或无意地被淡忘的、被边缘化的、被驱逐到历史记忆深处和社会生活秘密处的东西，为什么会是这样的命运。在这样的发掘中，也许一些失落的历史会被打捞出来，仿佛在古墓中挖掘出来一些器物的碎片一样，当它们被拼合时，我们也许会发现历史的真相。怀特（Hayden White）说，传统的历史学家致力于让自己的读者重新熟悉过去，比较而言，福科则努力使得过去变得让人陌生[①]。那些渐渐被“历史”减去的，是否就是一旦重新被列入历史，就会让人对历史“陌生”的东西？也许，我们过去的历史叙述，已经为思想史构造了一个人们太熟悉的脉络，使得人们已经没有陌生和好奇的感觉了，如果要从这充满了意识形态、学科体制的脉络中挣脱出来，现在，是否应当打捞这些被历史和历史学家减去的片段，重新“去熟悉化”（defamiliarized），使我们的思想史有一个不同的脉络[②]？

---

① 转引自梅奎尔《福科》(J. G. Merquior: *Foucault*)，陈瑞麟中译本，93页，桂冠出版公司，台北，1998)

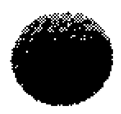
② 这一想法，也可以参看王汎森《中国近代思想文化史研究的若干思考》，载《新史学》第十四卷四期，台北，2003.

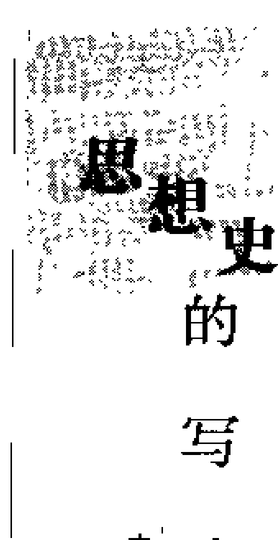


四

其实，"加法"就是指历史上不断涌现的东西，而"减法"就是指历史上不断消失的东西，这两者并不是对立的，反而常常是一回事。当"文明"在各种生活领域以"新"获得正当性的时候，"不文明"或"野蛮"就只有作为"旧"，在很多生活领域悄悄退出。鲍默(Franklin L. Baumer)在《现代欧洲思想：连续与变化的观念，1600—1950》(*Modern European Thought: Continuity and Change in Ideas*, 1600—1950)的《结语》中说到，思想史应当阐明什么观念不断地被留存下来，而且协助建立了伟大文明，也能够并且应当阐明另一些观念为什么只是短暂存在，或者为何与非文明相联[①]。我这里只是有些感慨，觉得我们的思想史对于不断出现的"新"思想现象过分关注，而对日渐消失的"旧"思想现象多少有些漠视。

① 鲍默(Franklin L. Baumer)著：《*Modern European Thought: Continuity and Change in Ideas*, 1600—1950》，李日章中译本，将书名译为《西方近代思想史》，622页，这里截取的是其大意，并参照英文版修订，联经，1988。



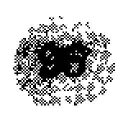


第七节　历史记忆、思想资源与重新诠释

在过去的历史研究尤其是思想史研究中，总有一些习惯使用的词语，隐约地规定着叙述的思路甚至暗示着一种思想史的写法，其中，讨论思想连续性时常用的一个笼统词语叫做“影响”(influence)，这个词语给人的印象，仿佛成语中的“雁过留影”，好像一种思想只要它曾经辉煌，总会薪尽火传影响后世。但是，正如古人所说的“雁有遗踪之心，水无留影之意”一样，这个词语的习惯性使用，表现出思想史家在无意中凸显了“施与”却忽略了“接受”，仿佛只要你是这个家族的子孙，就得把这个家族的徽章、荣誉和遗产，连同它的耻辱、债务和生理特性统统照单全收一样，全然没有考虑到后代有可能掩藏一些历史耻辱凸显一些历史荣耀，改写家谱，冒认阔亲戚攀上名先辈，甚至改姓换宗制造历史(Make History)，因而，总是讨论“影响”往往会忽略了思想史上后人的选择与诠释的力量。拉夫乔(Arthur O. Lovejoy)在他的名著《存在的大链条》(*The Great Chain of Being:A Study of the History of an Idea*)中，用了“链条”(chain)来隐喻观念史上的连续性[①]，这个隐喻提醒我们，知识、思想和信仰的传承与连续，往往像锁链互相环扣一样，前一链要扣住后一链，后一链也得扣住前一链，任意

---

① 拉夫乔(Arthur O. Lovejoy)《存在的大链条》(*The Great Chain of Being:A Study of the History of an Idea*)，日文译本题作《存在の大いなる连锁》，内藤健二译，晶文社，东京，1975。又，中文本题作《存在巨链》，张传有、高秉江译，江西教育出版社，2002.



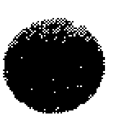
一链的松动和开口,都有使连续中断的可能。

并不是要否认在思想史的连续过程中"影响"的重要性,这里要说的是,"影响"是否能够重新浮现在人们的注目处,成为新的思想资源,却与当下的处境有关。当下的处境好像是一种"触媒"(accelerant),它会唤醒一部分历史记忆,也一定会压抑一部分历史记忆,在唤醒与压抑里,古代知识、思想与信仰世界,就在选择性的历史回忆中,成为新知识和新思想的资源,而在重新发掘和诠释中,知识、思想与信仰世界在传续和变化。古今中外大约都是这样,比如欧洲文艺复兴史中,历史记忆常常成为意大利人认同的象征和凝聚的力量,但是正如布克哈特(Jacob Burckhardt)在讨论这一历史的时候所说的,十四世纪之前的意大利人并没有表现出对古典文化巨大而普遍的热情,而是直到开始希望实现一个"世界范围内的意大利和罗马帝国的梦想",这时,对古代罗马的历史记忆才开始复活,然而,在唤醒这一历史记忆的时候,实际上压抑了对于中世纪世俗社会的政治与宗教的历史记忆[①];又比如犹太建国史,公元 73 年九百名犹太教徒在罗马军队进攻马沙达(Masada)时,立誓决不当俘虏而集体自杀,这件事情由于仅存于约瑟夫(Josephus)用亚拉姆文和希腊文写的《犹太人的战争》一书,而且此书仅存少数基督教会,实际上它已经是仅存于文献中的、被压抑的历史记忆,两千年里它并不真正出现在历史中,但是,就是在本世纪犹太人建国运动中,它却重新浮现在犹太人的历史记忆中,作为重要的精神资源,在不断地诠释中,它成了借以动员民族凝聚力的关键性象征[②]。

---

① 雅各布·布克哈特(Jacob Burckhardt)《意大利文艺复兴时期的文化》(*The Civilization of the Renaissance in Italy*),何新中译本,170—171 页,商务印书馆,1983。

② 关于这个例子,转见柯塞(Lewis A. Coser)《阿伯瓦克与集体记忆》,丘澎生中译文,载《当代》第九十一期,37 页,台北,1993 年 11 月。





思想史的写法

通常，思想史描述的是思想在时间流程中的建构、定形与变异的连续性历史，而我在这里要说的是，所谓思想的"连续性历史"，在某种意义上可以理解为，固有的思想资源不断地被历史记忆唤起，并在新的生活环境中被重新诠释，以及在重新诠释时的再度重构这样一种过程。因此，我以历史记忆、思想资源和重新诠释的过程，来部分地替代传统的"影响"，作为描述思想史连续性的语词。

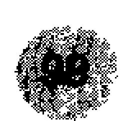
一

如果说，在缺乏外来文明与异类资源的时代里，人们常常只能通过唤起历史记忆，重新诠释古典来回应时代变化，于是常常上演所谓"以复古求变新"的戏剧的话，那么，在有外来知识、思想与信仰介入和冲击的情况下，这种思想资源的发掘与诠释不仅没有消失，而且常常起着一种比附、转译和理解的作用，起着类似于"前理解"的意义①。在本书讨论古代中国世界地图的那一节里，我就曾经用过一个"翻译"的比喻说到：

> 面对新的世界和新的知识的冲击，人们总是要反身寻找理解和解释的资源，一种新知识的理解，与一种新语言的翻译并没有什么两样，就像 lion 使中国人想起了《穆天子传》中传说的"狻猊"、mastiff 使中国人想起了《左传》中扑向赵盾的"獒"，晚清时代，科学

---

① 面对新知必然需要一定的知识资源作为理解基础，我在这里借用了一个概念"前理解"，这是海德格尔的概念，关于这一思路的阐述在海德格尔(Martin Heidergger)《存在与时间》的第三十二节中，"先行具有、先行看见及先行把握构成了筹划的何所向，意义就是这个筹划的何所向，从筹划的何所向方面出发，某某东西作为某某东西得到领会"，而在思想史中，历史与传统常常作为先在的知识资源，规定着理解的视野和方向，陈嘉映、王庆节合译本，185 页，三联书店，1987。另外可以参看伽达默尔(Hans-Georg Gadamer)在为《哲学历史词典》所写《诠释学》词条中的论述，洪汉鼎中译文，载《哲学译丛》1986 年第 3 期。





(science)让人想到了朱子提倡的"格致",而民主(democracy)使人想到了孟子的"民为贵",自由(liberty)则让人想起庄子的"逍遥游",语言的翻译需要用自己本土原有的语词去一一对应,对于新知识的理解,也需要唤起历史记忆、传统知识和原有的想象空间,来充当再度理解和诠释的"思想资源"(resources of thought)①。

正是这种在传统知识和思想中寻找资源,并以此来理解、翻译和表述外来知识和思想的过程中,传统的知识、思想与信仰世界发生了"中心"和"边缘"的移位,发生了本来意义和新的意义的交换,传统的思想世界图像就产生了变异,同样,外来的知识与思想也在这种理解、翻译和解释中,发生了变化,思想史就是这样在延续。当然,在"历史记忆"中,什么历史被唤醒,什么历史被遗忘,本来这多在于现实之"缘"而"起",但是在中国,新的变化却总是以历史和传统的面貌出现。由于历史与传统无处不在的强大和丰富,由于历史与传统不容置疑的正当性和权威性,人们常常用旧词来诠释新知,用原有的事件来比附着当下的新颖的现象,古老的掩饰着现代的,于是,看上去仿佛总是不断上演着一出叫做"复古"的老戏,其实在这时,那些被凸显的"记忆"正使旧的知识、思想和信仰世界在新资源的参与中,开始生动而强烈地表现着一种新取向和新姿态②。

这是历史上常常出现的现象,王汎森在讨论晚清汉族历史记忆的复活时,曾经指出,关于明清之际的历史记忆是被以两种方式压抑下去的,"首先是官方强制性的作为,比如文字狱、禁书运动、禁毁目录的

① 就像西洋人编英汉词典把"calendar(日历)"翻译成"皇历"、"通胜",把"newspaper(报纸)"翻译成"京钞"、"邸报",把"attorney(律师)"翻译成"写呈子的"一样,在这种重新翻译和诠释中,新的西洋知识进来了,但是,旧的古典资源也在重新诠释中进去了。

② 正如罗志田在《林纾的认同危机与民初的新旧之争》的结论中曾经说过的,"'新'并未割断其与'旧'的多层次联系,'新'的战胜'旧',竟然靠的是'旧'的功用,这中间的诡论意味极为深长",载《历史研究》1995 年第五期,132 页,北京。

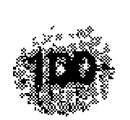
刊行、四库全书中对书籍的删改等等，其次是官方强制性行为，所引发的士大夫及一般百姓的自我压抑，自动自发的压抑扩大了对明末清初历史记忆的抹除”①。其实，除此之外还有时间，时间的流逝把丰富的历史和刻骨的心情渐渐过滤成了书本和文字，这些远离了现实的切肤之痛和难忍之苦的书本和文字，使历史与读者之间仿佛加上一层模糊的玻璃，使读者与历史有了一种“疏离感”，人们不再直接感受到历史，却仿佛是在隔岸观火，把历史变成了一出出上演的戏文或小说。可是，无论哪一种被压抑的历史记忆，只要后来的生活世界出现类似的语境，它又常常被有心人回忆出来，就会再度复活并滋生膨胀，成为历史中的思想资源，柯文(Paul A. Cohen)在讨论义和团的历史的时候，就曾经指出，历史可能是以三种形式存在的，一是作为事件，一是作为神话，一是作为经验，而后两种正是时时可以被当作“记忆”翻拣出来借尸还魂，在当下仍然发生意义的历史②。

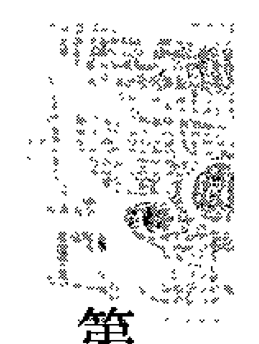
可以补充的是，在思想史中有一种情况常常出现。由于知识与思想系统的解说和证成已经达到圆熟和完美，并充当了主流意识形态的时候，便引起人们对历史既满足又无奈的心情，这时历史被有意遗忘，传统仿佛无须追问，就像初盛唐时代的知识系统的圆熟，元明之际理学从意识形态到知识制度的笼罩，在这种对知识与思想的满足中，渐渐弥漫成为“常识”。但是，当人们面对新知识遭遇文化震撼，又为了回应震撼而不得不重新发掘资源，从而引起了历史记忆复活的时候，由于“常识”的失效，人们便常常在旧知识与思想的边缘处寻找可以对应新知识的“非常识”，于是，过去在边缘的旧知识和旧思想就充当了

---

① 王汎森《清末的历史记忆与国家建构：以章太炎为例》，《思与言》第三十四卷第三期，1—18页，台北，1996。

② 柯文(Paul A. Cohen)《历史三调：义和团作为事件、经验和神话》，(*History in Three Keys: The Boxers as Event, Experience and Myth*, Columbia University Press, 1997)。





接引和诠释新知识和新思想的资源，从边缘又回到中心，这就引起思想史的变异。中唐到北宋对处在边缘的子思、孟子一系的重新诠释，在明代中叶对处在边缘的陆学的再度回忆，都曾经使知识思想与信仰旧貌变新颜，特别是在晚清时代出现的大量历史记忆，比如道光、咸丰以后对明末顾（炎武）、黄（宗羲）、王（夫之）的追思①，以及对于清初民族杀戮的回忆，对于古代汉族生活仪式的叙述，对于西北边事的研究，都引起了知识、思想与信仰世界的变化，特别是晚清出现的经学转型、子学热情以及佛学复兴这三大思想潮流，都是由于作为"思想资源"而被重新发掘了"历史记忆"，当然，这些本来并不关涉"近代性"的旧学如何回应出自新时代的新知，则需要进行重新的"意义诠释"②。

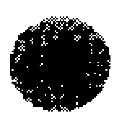
二

历史记忆大致有两种不同取向。

第一种是回溯本原，以向回看的方式进行文化认同，确认自己处在一个强大的历史空间和族群文化之中，拥有一些可以充分应对变化的传统资源，自己是这一传统中的一分子，凭着凸显和夸张这种文化传统与民族历史的方式，人获得所需要的自信心和凝聚力。这种回忆常常可以被称为"寻根"，把无数早已分枝的枝叶联系到一个共同的根

① 比如晚清的潘祖荫、陈宗瑮建议以顾炎武、黄宗羲入祀，就是一例。

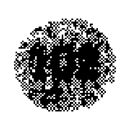
② 例如，晚清的思想史上，特别是子学作为思想资源进入中心，与汪中有很大关系，见其《述学》中对诸子的见解，不过，他只是启迪了后代的学者。其中，墨学复兴，王尔敏《近代中国思想研究及其问题之发掘》指出，"是墨学中有不少古代的科学理论，其他如爱无等差等诸说，也颇合于平等思想。自黄遵宪、梁启超诸人提倡以后，在学术领域中颇为盛极一时……此时的研究墨学，和汪中时代的风气与动机是显然不同的"，见《中国思想史方法论文选集》292页，大林出版社，台北，1981。而荀子的重新提起，则与晚清要挖清代学术的根基，并清算荀学导致的思想专制有关，如夏曾佑、谭嗣同、梁启超等人，参看朱维铮《晚清汉学："排荀"与"尊荀"》，载《求索真文明》333—350页，上海古籍出版社，1996。



那里，不仅得到了互相认同的基础，而且仿佛找到了力量的来源。

但是，在事后回溯本原的时候，人们并不一定真的是准确地返本复初，沿着来路回头寻找自己的系谱中描述的祖先。有时候，当人们自觉不自觉地在"历史记忆"中去翻箱倒柜的时候，这种"历史记忆"早已经经过各种知识、思想与信仰的皴染、删改和涂抹，经过了各种文字文本的选择、简化和润饰，特别是它可能已经屈从了流行风尚和世俗习惯，也可能羼入了某种相当深的意图，所以，正像我开头所说的，当人们在历史中寻找的时候，有时候会找错了门牌号码，有时候会错认了亲戚祖宗，当然，也有时候是有意地忘掉穷近亲而攀附阔远亲，甚至干脆找一些死无对证的老名人来为家族挂帅领衔，就像我们常常在传媒报道中看到的发现了某某名人的家谱一样，这些名人也许与这支家族毫无关系，这个家族可能只是重写历史时拉大旗作虎皮，却使得一些好事者以为这真的寻到了一个"根"。思想史也一样，不必说先秦时代儒家言必称"四帝二王"，中世禅宗念念不忘西天二十八祖和东土六祖的衣钵正脉，就是宋代新儒学，除了跟着韩愈虚构一个"道统"的历史之外，就连它们的思想，也正像陈荣捷所指出的，并不那么根正苗红，血统纯粹，新儒学所谓"理"的思想，最早的资源来自于韩非的《解老》，"颇堪玩味者，正如理之思想，不源于儒而源于墨，而理之思想之建立亦不在儒家而在法家"，如果把讨论"道"而引出韩非诠释的老子也算上，实际上关于"理"的资源也许要归于墨、法、道三家，如果把后来关于"理"有更深入理解和解释的王弼、郭象一系、支遁、僧肇一系也算上，那么新儒学的血脉中，还要算上玄学和佛学①，因此，以那种修宗谱的惯用方法，从现成的姓氏去逆推先祖，用确定嫡系的传统思路，去确立一线单传的思想系谱，总是有问题的。因为很多思想学说，特

① 陈荣捷《新儒学"理"之思想之演进》，载其所著《王阳明与禅》，28页，学生书局，1984。





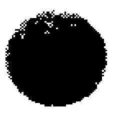
别是在古代中国这种思想"排他性"很小的语境中的思想学说，常常是可以互相融通和彼此挪借的，特别是当他们都降到一般知识、思想水准，成为生活世界中的"常识"时，它们之间的分别并没有想象的那么大，因而很容易互为"资源"。

但是，这种实际上并不那么准确的历史寻根，却是发掘思想资源的一种普遍方式。这就像当中国人乍一听到地球是圆的，九州之外还有更多九州，便立即唤起了关于"谈天衍"、邵雍、二程的记忆一样，当自己的历史记忆发掘出了这些资源的时候，无论对不对得上榫，接不接得上头，那种新知带来的文化震撼就会被抚平，就连最愿意接受新知的士人像梅文鼎，都在《历学疑问》中找来了曾子关于"诚天圆而地方，则四角之不掩"、岐伯关于地在"太虚之中，大气举之"，邵雍关于天地"互相依附"、程明道关于"（地）特于天中一物"的说法，于是心安理得地用"地圆之说，固不自欧罗西域始也"，使自己可以免除心理的紧张和焦虑[1]；至于晚清佛学复兴，其历史记忆充当思想资源，来诠释和理解新知的意图就更是明显，当时对于佛学的异常兴致，居然泰半来自对西洋科学与哲学的焦虑，这一佛学资源的再度确认，在某种意义上居然还受到明治维新消息的误导，而且在运用旧学诠释新知的时候，竟然还常常是"郢书燕说"，但是这种郢书燕说却恰恰延续了旧学，也接引了新知，使思想史一面延续，一面变异。

另一种却是斩草除根，以发掘历史记忆的方式反省自身传统的来源，并把这种连累自己的根挖出来并彻底斩断。其实，这也是一种连续性，只不过是在这种记忆和诠释中，人们采取了相反的态度，面对现实和历史的激烈冲突，他们为了现实的需要，自愿放弃来自历史的统一经验和统一身份，他们虽然也在努力回忆文化差异的来源，但是，他

---

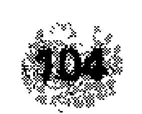
① 梅文鼎《历学疑问·论地圆可信》，《梅氏丛书辑要》卷四十六，转引自林金水《利玛窦与中国》155页，中国社会科学出版社，1996。



们把这种传统和历史看成是一个不断变化的过程，试图淡化旧的历史约束，越过传统的文化边界，融入新的知识与经验中，历史记忆对他们而言仿佛是挥之不去的梦魇，他们寻根是为了更深地挖根，于是这时的历史记忆表现为对过去传统的不断批评与坚决扬弃。

这在晚清时代特别明显，面对汹涌而来的西洋新知，人们在震惊之余有些手足无措，当他们在坚船利炮下不得不接受一种普遍的价值观念，承认“富”和“强”为进步和文明的唯一尺度时，人们就开始以西洋为基准，比较东西之间的差异，思考这种差异的来源，这时候历史就被回忆起来，并面对着批判和责问，从晚清的“辟荀”和“辟韩”到五四对于“孔家店”的批判，似乎就是一个对于历史的激进批评的开端。由于人们拂开被后儒建构的历史，重新发现荀子在确立古代民族国家政治中的位置，由于人们追溯现实状况特别是意识形态的历史来源，突然察觉当下的知识和思想取向来自中唐韩愈的奠基，荀子和韩愈就被当作历史的象征承担着现实的责任，当人们在激愤和痛苦中对整个历史与传统失望的时候，一直支撑着历史和传统主干的孔子学说就被当作需要割舍的“历史尾巴”。这是在中国司空见惯的事情，当人们处在无可奈何的现实中的时候，便会发掘出历史记忆中这些可以“鞭尸”的东西。这种试图割断历史的取向一直延续到当代社会，他们唤醒历史记忆是为了消灭历史记忆，他们把传统放置在批判位置是为了给新知腾出空间来，他们对历史的批判，实际上是为了凸显或放大新知识和新思想的合法性和合理性，在心理上使自己尽快地融入新的知识、思想与信仰世界。

如果说前一种方式隐含了民族主义、个别主义和文化保守主义的倾向，那么后一种方式则隐含了世界主义、普遍主义和文化激进主义的倾向，但是在中国，特别是当中国进入新的万国格局之中的时候，很多人都被两种取向纠缠着，游移于两者之间，没有立足点，仿佛浮荡在



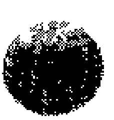
空中一样，显出极度的焦虑和紧张。在思想文化历史的研究中，也同时表现着两种不同的取向的互相纠缠，尽管历史研究在本世纪成了人文学科中的显学，但是它之所以成为“显学”，却与发掘历史记忆，向传统“寻根”或与传统“断裂”这两种相反相成的取向有关，对于民族、国家的这种极度的焦虑和紧张，给过去的中国历史皴染了浓重的色彩，也给后来中国的历史进程投上了长长的阴影。

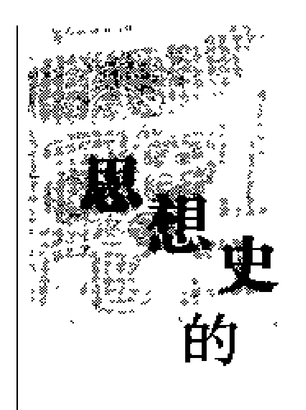
三

我之所以要用这种历史记忆、思想资源和重新诠释的方式，来部分取代思想史中关于“影响”的习惯写法，也由于我希望协调两种不同研究思路的冲突。

这是一段人所共知的学术公案。在很长时间里，关于十九、二十世纪中国历史的研究，是在“冲击-回应”框架中进行的，“由于把注意力集中在中国对‘西方挑战’之回应上……促使史家认为凡是和西方入侵没有明显联系的中国近代史的各个方面都是不重要的”，西方的“冲击”或者换句话说“影响”成了历史叙述中被凸显的重点[①]。但是，为了反抗这种“战后美国对中国近代史研究的主流”，柯文(Paul A. Cohen)在《在中国发现历史》一书中，对长期以来美国中国学界的“冲击-反应”模式提出质疑，他希望采取另一种研究思路，也就是以一种“内部取向”(internal approach)理解中国近代的历史。这种被他称之为“以中国为中心的取向”的思路，特别是它与余英时先生的“内在理路”说互相呼应，在某种程度上虽然构成了对“冲击-反应”模式的反拨，在中国思想史研究中颇为深入人心，但是，当然这种反拨也可能把

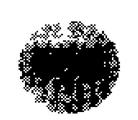
① 柯文(Paul A. Cohen)《在中国发现历史——中国中心观在美国的兴起》，林同奇中译本，《序言》3—4页，中华书局，1989，1991。





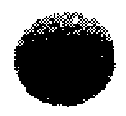
“内在理路”的意味凸显乃至放大。于是，分析历史的思路就有了两种倾向，用中国人熟悉的老话说，一种是从外缘出发，相信“外因是变化的原因”，仿佛鸡蛋必须有适合的温度才能孵出鸡来，以近代思想史为例就是说，由于西方知识、思想与信仰的传入和冲击，近代中国才发生了变化，一种是从内缘立论，“内因是变化的根据”，好像是鸡蛋才能孵出小鸡一样，没有中国自身的思想演变，外来影响未必能使传统中国走向近代，或者换句话说，由于中国知识和思想的演进，它已经和西方一样渐渐具有了近代性，说法虽然看上去不同，实际思路还是一样在强调内在理路。

理论总是有遗憾的。强调外部因缘与凸显内在因缘，强调外在影响与凸显内在理路，其实都在用片面的深刻顽强地表现着一种洞见，不过，是否有更适合和平实的写法？我以为用这种历史记忆的发掘、充当思想资源和意义重新诠释的方式，似乎可以综合影响和选择的交互作用。比如晚清时代思想史的变化，西洋新知的影响是过去常常说到的一个历史变数，但是，如果仅仅注意外在影响，那么就会只关注那些西洋主动的冲击和中国被动的回应，然而，如果仅仅注意内在变化，那么可能又不易加入当时西洋新知的变量。因而，西洋新知如何进入中国知识思想与信仰中，中国原来的知识资源如何去理解和解释新知，这些传统知识如何在大变局中进入了新的知识思想系统，从而改变了西洋新知，也改变了传统旧学，知识思想与信仰世界如何由此而延续，这样一种变化便很少有细致的叙述和分析。所以，在这里我试图描述当时中国知识世界面对新知时，对历史的发掘、对思想资源的重新诠释，这里既包括了传统社会中一直充当主流知识、思想与信仰世界支柱的经学，究竟如何在面对新知时改变自已的形态，也包括了传统社会中长期处于边缘学问的诸子学和佛学等等，究竟如何被当作历史记忆被发掘出来，在新知的语境中作为思想资源，进行重新诠释，



并以此对当时人所困惑的西洋新知进行理解。我想以此来说明，当这些传统的古典的学问被当作回应新知的资源时，它仿佛一种历史记忆，在对新知的紧张与焦虑中，它被发掘出来，而人们如何重新理解和解释这些传统的知识，如何用它来解读新知，因而使传统融入新知，新知也融入了传统，它使得现代中国知识、思想与信仰世界，既不是全新的，也不是全旧的，看上去那些仿佛西洋的话语，其实有可能已经渗入了中国的因素，看上去仿佛传统的思路，也可能并不那么传统。

其实，传统的延续就是如此，当年陈寅恪所说的"格义"，就是中国在面对佛教入侵时，通过历史记忆对思想资源的发掘和在新知的语境中对旧学的重新理解。晚清对于西学的回应也同样是这样一个过程，不仅仅是西方的"影响"，尽管我们承认在二十世纪甚至更早的中国一切向西转的大趋势中，从采纳西洋历法和红夷大炮，到接受船坚炮利和富国强兵，从效仿西洋立宪或议会等等的法律制度，到接受科学民主自由等等观念，都来自西洋的"影响"或"冲击"，但是，事实上这些西洋舶来的知识、思想与信仰，并不都像进口电器"如假包换"，可以直接用在厨房、客厅和卧室中，倒像前面我们说的语言翻译，在用自己原有的知识、思想和信仰进行理解和诠释之后，它多少有些变形走样。比如，经由佛教知识诠释的"细菌"说，就使生物学知识和佛教关于"极大极微"的相对观念发生关联，经由因明学说比附过的西方"名理"或"论理"学说，常常在近代知识人那里并不像一种知识规则，而像古代印度辩说的方法。从古代墨家经验中看西洋科学，似乎少了一些科学原理的基本法则，多是一些经验、技术和方法，从古代儒家学说来诠释的"民主"，似乎也主要不是一套制度而是一个态度，并且常常受到"民为贵"旧说的牵连而变得有些异样。"自由"二字正如很多学者指出的那样，这个西洋的 Liberty 经过日本人的转口贸易，再进入中国市场，于是被浸淫在老庄学说中很深的知识人想象成了一种个人的绝对超越，



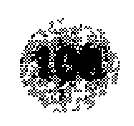
尽管严复很快就翻译出了《群己权界论》，但正如汪康年在《论吾国人之心理》中所说的，“吾国人常谈辄曰随便，曰不拘，曰彼此没讲究，寻其意盖导源于老庄，而加入以释氏平等之意，其结果则蹈入无规则无界限……近西人又有自由之说，于是闻者不考西人自由之语何自而来，自由之界限以何为起讫，而人人皆有自由二字存乎胸中，一如得臻此境，则吾人幸福乃至不可思议”①。

其实，我并不是批评这种似是而非的“郢书燕说”或“望文生义”，在知识、思想与信仰的理解史上，新知与旧学就是这样互相进入互相交汇的。列文森在《儒教中国及其现代命运》中有一个著名的比喻“博物馆”，按照他的想法，孔子学说在中国进入近代历程以后，已经变成了“博物馆的历史收藏物，其目的就是要把他从现实的文化中驱逐出去”②，其实事情并没有那么简单，历史记忆始终是在民族心灵深处，而且其中一部分始终是会重新被发掘的，就像“随风潜入夜，润物细无声”。特别是当一个民族的历史很长、文化很深、而且对传统的认同仍然存在的时候，传统对于当下的“进入”是不可避免的，除非这个民族的传统文化和历史记忆，连同语言、象征和故事，都在被殖民入侵时被

---

① 《汪穰卿遗著》卷六，四十页上，民初排印本。西方自由主义是把“自由”放在社会的语境中强调个人权利的合理性和合法性，故而要界定此人与彼人的关系如何，个人与群体的关系如何，而古代中国关于自由的言说，常常把“自由”剥离社会语境，强调个人心灵精神与个体行动的自主性，常常想象中使人成为超越和绝对的存在，与近代自由观念并不可等同。但是汪康年所说的这种理解方式却在中国普遍存在，因为后者常常作为理解和诠释西方自由观念的资源，使西方观念在这种重新理解和诠释中发生变化。比如谭嗣同《仁学》就是借庄子为说，向往无国界、无畛域、逍遥乎天地之上的境界，参看王尔敏《中国近代思想史论》，45 页，台北，1977。直到 1902 年以后严复译约翰·穆勒(John Stuart Mill)的《群己权界论》(*On Liberty*)，这种关于“自由”的西洋观念才渐渐明确起来，参看周昌龙《五四时期知识分子对个人主义的诠释》，载周氏《新思潮与传统》，时报出版公司，台北，1995。

② 列文森(Joseph R. Levenson)《儒教中国及其现代命运》(*Confucian China and it's Modern Fate*)第四章，郑大华等中译本，338 页，中国社会科学出版社，2000。他在《结束语》中还说到，这些传统的碎片之所以保存下来，“是因为他们能够满足现代人的爱好，而不是由于他们包含有某种无与伦比的传统的精粹”，371 页。



彻底摧毁，否则历史就一定是这样旧中有新、新中有旧地延续的，而传统和历史也就在这种仿佛编辫子似的纠缠绞结中，越来越丰富与深厚。朱熹曾经举了一个僧人的话说，“今人解书，如一盏酒，被一人来添些水，那一人来添些水，次第添来添去，都淡了”。朱熹不同意这种看法，便反过来说，“愚独以为不然，佛氏原初本是浅薄，今观其所谓如来禅者可识已，其后吾儒门中人逃至于彼，则以儒门意思说话添入其中，稍见有败缺处，随后有儒门中人为之修补增添，次第添来添去，添得浓了，以至不可穷诘”。

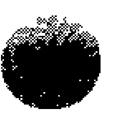
思想史中的层层积累，又何尝不是如此。

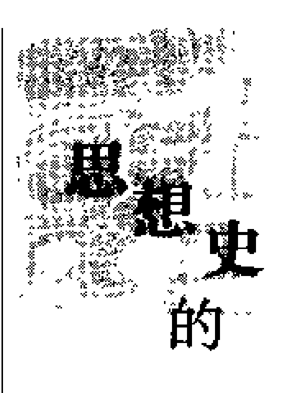
四

张大春的小说《将军碑》写了一个有趣的故事，一个年老的将军常常在自己半真半假的回忆中生活，虽然他坚决不肯对基金会派来为他写回忆录的作家石琦叙述他的过去，“为大时代留下历史的见证”，但是，他的历史，不仅在身后会被叙述者千方百计重新编织的历史故事，被纪念碑的碑文和追悼时的诔文，叙述得面目全非，就在他自己的生前，也已经被他自己内心深处的恐惧、自豪和矫伪反复皴染，“重新翻修他对历史的解释，编织一些新的记忆，涂改一些老的记忆”①，于是，历史早已不再是本真的历史。

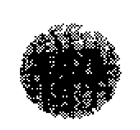
其实，一个民族甚至国家也如此，历史包括思想史，就像将军不断进行的回忆，过去的历史本身并不彰显，因为它已经消失在时间中，而由书籍、文物、遗迹构筑的历史，却总是被当下的心情、思路和眼光暗中支配着，把一部分事情、一部分人物和一部分年代以及一部分知识和思想的历史从记忆中翻检出来，“翻修”、“编织”与“涂改”，从来历史

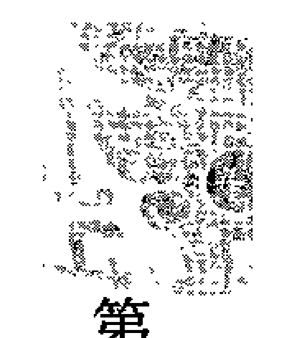
① 《张大春集》132、136、152页，前卫出版社，台北，1993。





的书写者，从本质上说，他们也只是在回忆，而且正像张大春说的，“他们都是可以无视时间，并且随意修改回忆的人”。不过，正是这种历史记忆，当它被发掘出来，在重新诠释之后充当了思想资源时，这一过程才使传统不断延续，因此，从历史中寻找什么样的回忆，就使得传统在什么样的资源和基础上重建和生长，压抑什么记忆，就会切断一些历史的“根”，改变某种传统的取向。本来，共同的历史记忆就储存在每一个人的心灵深处，不同的历史记忆是不同的根，当人们在心灵深处发掘它的时候就叫“寻根”，在寻找共同的根的时候，人们发现自己是一棵树的枝叶，尽管四面八方伸向天空，但归根结底是一个根，“本是同根生”的象征意义可能就在这里，于是，寻根就是极重要的重新认同。从思想史的角度看，历史记忆不仅是回忆那些即将被遗忘的往事，或是遗忘那些总是会浮现的往事，而且是在诠释中悄悄地掌握着建构历史、改变现在以控制未来的资源，各种不同的文化、宗教、民族的共同体，都是在溯史寻根，也就是透过重组历史来界定传统，确定自我与周边的认同关系。因而，从不同的位置、立场和时段出发的“往事回忆”，往往对往事有不同的叙述，从不同的心情、现实和处境对传统资源的重新诠释，往往对资源有不同的理解，这种现象不止出现在个人像将军的记忆中，也出现在民族共同体集体的历史记忆中。





第八节　什么可以成为思想史的资料?

有时候,使用历史资料的范围如何、方法如何,已经不仅仅是"史料学"一隅的课题,甚至历史学的整体改变,也可能由于使用什么历史资料和如何使用历史资料而引起。1997年,台北的王汎森发表《什么可以成为历史的证据》,讲到二十年代傅斯年、顾颉刚、胡适、李济这一代历史学家在史料拓宽上的努力,而且具体地说到了明清档案、殷墟发掘,指出在"新史学观念的影响下,取得治学材料的方法产生了变化,传统的读书人那种治学方式不再占支配性地位",他引了傅斯年的名言:"上穷碧落下黄泉,动手动脚找材料",说明那个时代的历史学变化①。

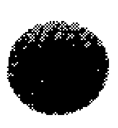
历史学在二十世纪二三十年代之间的中国确实有深刻变化②,试比较一下清代历史考据学家和二三十年代历史学家的研究领域、论证方式、资料范围的差异,人们会察觉到,到了二三十年代,关于什么可以成为历史资料的观念已经发生相当大的改变③,在所谓"二十世纪

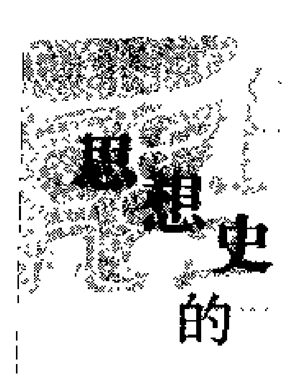
---

① 王汎森《什么可以成为历史的证据》,载《新史学》第8卷第2期,台北,1997。收入氏著《中国近代思想与学术的系谱》,联经出版公司,台北,2003。

② 关于这一点,我在《〈新史学〉之后——1929年的中国历史学界》中有更详细的讨论,《历史研究》2003年第1期。

③ 王汎森前引文已经指出胡适、傅斯年和顾颉刚的批评很重要,他引胡适在1923年《国学季刊发刊宣言》,指出胡适认为,清人"脱不了儒书一尊的成见,故用全力治经学,而只用余力去治他书","三百年中国学术的最大成绩,不过是两大部《皇清经解》而已",又引傅斯年《史语所工作旨趣》,指出傅斯年也提出要广泛利用地方史书、私人日记、考古发掘,甚至"某个洋行的贸易册",接着又举出顾颉刚,更是在为中山大学图书馆作计划,要收集十六类资料,包括档案、方志、账簿、教材、图像等等。





四大发现"即甲骨卜辞、敦煌文书、明清档案、秦汉简牍之外,域外文献、民间唱本、小说戏曲等等都开始进入历史研究。这种方法不仅进入主流历史学界,得到占据制高点的西洋历史理论的支持,得到趋新一派历史学家的认可,也在拥有很高威望的一代学者那里得到呼应,在梁启超的《中国历史研究法》里面,就不仅提到档案和函牍,甚至还说到寻常百姓的流水账和同仁堂、王麻子、都一处的店家账簿对社会史的意义①。显然,这跟过去清代学人主要依靠儒经诸子、正史通鉴、重要文集最多加上笔记、野史不同了,因为关于"什么是历史"的观念不同了,研究历史的领域也扩大了。

可是,我们也注意到,在思想史或哲学史的领域,这种变化却一直不很明显,整个二十世纪,从谢无量、胡适、冯友兰、侯外庐到任继愈,哲学史或思想史一部接一部,但是在历史资料的使用范围上面,似乎还没有看到根本性的变化,通常只是由于评价尺度和政治立场的变化,发现了更多的可以入史的文集和著作,像王充、范缜、傅奕、吕才、李贽、费密,但是,对于其他的更边缘的、更间接的资料却很少采用②。如果说,在新的历史学观念影响下,二十世纪的历史学在使用材料方面,确实有了较大的变化,那么,思想史的研究是否也应当有观念的变化,使它使用的资料范围有所改变呢?

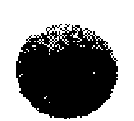
一

近年来,在思想史领域里开始感觉到材料不足,而且资料范围成

---

① 《中国历史研究法》第四章《说史料》,河北教育出版社重印本,66页,2001。

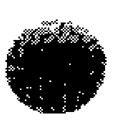
② 这里所谓"边缘"和"间接",其实是一个不得已而姑妄用之的词语,因为"中心"和"边缘"、"直接"和"间接"都是相对的,当思想史一直在传统的观念下写作,那么这些资料始终被摒在边缘处和间接处,如果观念发生变化,那么很可能就成了关注中心,成了描述思想史的直接材料。



为研究者的问题意识和讨论话题，一开始，大概和七十年代以来的考古发现有关。从七十年代到九十年代，一连串的考古发现，曾经使很多研究思想史的人都很震惊。最初，大家的思路都很一致，就是觉得，这下子可好了，考古发现给我们平添了好多材料，像马王堆帛书中的《黄帝书》、《老子》、《易》、《五行》，银雀山的《孙膑》、定县的《文子》等等，加上由于这些古籍出土以后，渐渐平反的一批“伪书”，都可以成为思想史讨论的材料了①。但是，渐渐地胃口大了，便觉得这样的新资料还是不够，因为更多的考古资料却没有办法进入思想史。考古发现的很多东西，是数术、方技、兵书以及没有文字的器物、图像等等，按照传统的思想史哲学史，它们都够不上“思想”或“哲学”，所以，只能眼睁睁地看着这些东西在那里，因为在很长的一段时间里面，思想史还是像哲学史一样，讨论的还是精英和经典，对那些东西根本没有一个解释的方法，所以没法把它们纳入。那么，能不能思想史有些变化？怎么样改变原来思想史的模式？这是九十年代起中国学者就有的思考和焦虑。

思想史当然主要是靠精英和经典的文献为资料的，儒家的经典和注释、诸子的解说，文集、语录，正史、传记，这些是天经地义的资料。当然，对于中国古籍，人一说就是“瀚海无涯”、“汗牛充栋”，很多很多，思想史连这些资料还没有用尽，何况旁骛其他的东西？但是，从思想史和哲学史的方法看，这些资料并不另类，只要思想史和哲学史肯下顾“二三流人物”（就像文学史研究者在李白、杜甫的论文太多重复之后，只好光顾第二三流作家一样），它们还都有可能进入“史”的视野的，只是迟早多寡的问题而已。倒是另外一些属于“无名”或“无主”的东西，如果

① 除了新发现的佚籍之外，还使《六韬》、《尉缭子》、《晏子》、《鹖冠子》、《文子》、《归藏》等等古籍，有了重新认识，对《缁衣》、《盗跖》、《大言赋》等等古籍的时间，也有了新的看法，关于这一方面的讨论，可以参看李学勤《简帛佚籍与学术史》，时报出版公司，台北，1996。又，参看下一节《思想史视野中的考古与文物》。



按照传统的观念，似乎永远也不可能有资格进入思想史或哲学史范围里面的，在传世文献和考古资料中，不能进入思想史写作的还很多很多，下面我随便举一些例子①。

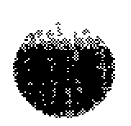
第一，历书，就是通书、皇历或者时宪书。在古代，"敬授民时"是官方控制的，这是重要的事情，所以，考古发现中间《日书》很多，现存最早的官方雕版印刷品也是历书，而古往今来印刷数量最多的东西是什么？还是历书。可是，按照过去只注意精英和经典的思想史写法，这些东西并不重要，它不是什么思想，更谈不上是什么"新"思想了。可是，我们是否能够换一种眼光来看待它呢？比如台湾史语所的蒲慕洲就以秦简的《日书》为中心资料，通过睡虎地秦简《日书》重建古代人的生死观念和日常生活。为什么？因为古代大多数民众的生活，是按照这种历书的指导来的，什么日子可以出行，什么日子可以动土，什么日子适于娶嫁，什么日子有什么禁忌，等等②。这一点，道理其实很简单，"时间"对于中国思想的影响是多么大，不止是民众生活，就是政治的合法性，也需要"改正朔"、"改年号"来支持。以前研究宋代思想的很多，但却很少有人去想一想，为什么北宋的邵雍要花这么大的力气，去编一本《皇极经世》，对政治时间分配和变迁作一番编排？而南宋的张栻又要接着去编一本《经世纪年》？其实是有深意的。再到明清，关于时间、关于历法的变迁，意义就更深刻了，它涉及了东西知识、思想、文化的冲突，中国台湾"清华大学"的黄一农教授，就对明清时代的时宪通书、历法变化作了很好的研究，特别是讨论了西洋历法知识进来以后，对中国时间观念的影响③。

---

① 此外，关于考古发现与传世文物、各种图像如何作为思想史的资料，请参看下两节的讨论。

② 蒲慕洲《睡虎地秦简日书的世界》，《历史语言研究所集刊》第六十二本四分，台北，1993；另可参看其《墓葬与生死——中国古代宗教之省思》，联经出版事业公司，台北，1993。

③ 黄一农《通书：中国传统天文与社会的交融》，《汉学研究》第14卷2期，台北，1996年12月；《耶稣会士对中国传统星占数术的态度》，《九州学刊》，香港，1991。



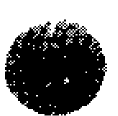
我在《〈时宪通书〉的意味》这篇文章里面也举过一些例子，说明在新旧知识交替的时代，历书的知识也在变化，它也引起了普遍生活世界知识的变化[①]，我想，这些被写入了历书或通书的，指导生活的观念，既然是普遍被奉行的，那么他们为什么不能进入思想史？难道说这是"皇历"，就真的在历史研究中要被当作"老皇历"而弃若敝屣么？

第二，类似《营造法式》、《匠作则例》一类的东西，并不只是科技史也就是知识史的专有领地，那里面也有很多意味深长的思想史内容，像卤簿仪仗的做法中间，就有很多区别皇家和民间的规定，宋代官方不是有命令，不许民间用真家伙作仪仗么？古代中国的礼仪制度，其实是一套秩序的象征，它区分和暗示着社会中的上与下、内与外、我与他，而这些礼仪中使用的家伙，其实包含着很深的涵义。以前，我看元代睢景臣的套曲《哨遍·高祖还乡》，觉得很有趣，因为这些象征皇帝威仪的东西如果不是一个普遍常识，那么它可能真的就没有意义，但是，如果人们知道"一面旗白胡阑套住个迎霜兔，一面旗红曲连打着个毕月乌。一面旗鸡学舞，一面旗狗生双翅，一面旗蛇缠葫芦"，只是皇帝专用，于是就传递了皇权的神圣、庄严、威权、伟大。我有一次看柳诒徵《清德宗的大婚》，那种庞大的场面也让人觉得很有意味，然而，从这种远远超出了世俗和民间的夸张和铺排中，皇权的意味是否就传达出来了呢？这和皇帝的葬丧之礼虽然只是民间常礼的放大，却传达一种天地悬隔的意思一样[②]。记得柏克有一本书叫《制作路易十四》，一

---

① 葛兆光《时宪通书的意味》，《读书》1997年第一期。

② 罗斯基(Evelyn S. Rawski)《皇帝的葬礼：明清皇帝与死亡仪礼》指出："帝国的葬仪是为了确立中国宇宙观中天子的唯一崇高性、基本的家族式关系的价值合理性，并承认天子负担了模范作用……通过葬仪强化了国家宗教中的王权概念"，载华生(James L. Watson)和罗斯基(Evelyn S. Rawski)编《晚清帝国和现代中国的丧葬仪礼》(*Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, 1988)，日文本《中国の死の仪礼》，276页，西胁常记等译，平凡社，东京，1994。



开头就用了一幅图画，又引了萨克莱(William Thackerray)的话，说“国王的权威是由假发、高跟鞋和斗篷等等所组成的，……而我们所崇拜的诸神，其实是由理发师与鞋匠所制作出来的”[①]，所以我一直期待有人以皇家仪仗制作方式和规制的变化为资料，研究一下明清皇权的观念问题。但是，过去，很少有思想史会去讨论这种东西，思想史研究，还不太像观念史研究[②]，观念史以一个或若干个观念为中心进行历史梳理，可能会到处发掘可以表达这一观念的资料，会涉及很边缘很一般的图像、仪式、场景、习惯等等，但是，思想史尤其是以思想史家为单位的思想史写法，不会旁顾这些东西的，有人会问：它属于那个思想家呀？它在那本经典著作里呀？

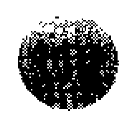
第三是各种档案，二三十年代就有很多学者呼吁历史学应当注意档案，陈垣在1929年给北大学生讲演，用了很多篇幅讲八种整理档案的方法，包括分类、分年、分部、分省、分人、分事、摘由、编目[③]。当然，从那时起档案的使用在其他历史领域里面已经很多很多，但是在思想史领域里面却一直很少很少。档案的分析和整理不同，分析本身是一个很复杂很麻烦的事情，因为很多档案很具体很琐碎，但是，其中有一些是可以与上层精英的理论表达对照的，比如父慈子孝、从一而终、家族等级等等，是否在民众中间那么有效地实行[④]？台北史语所的刘铮云曾

① 彼得·柏克(Peter Burke)《制作路易十四》(*The Fabrication of Louis XIV*)，许绶南中译本，卷首插图，麦田出版，台北，1997。

② 思想史(intellectual history 或者 history of thought)和观念史(history of ideas)的区别，是西方学界早已讨论的问题，一般认为，观念史的典范，是拉夫乔伊(Arther Lovejoy)的《存在的大链条》(The Great Chain of Being: A Study of An Idea)，而其标准的方法，则是他在《观念史写作法》(Historiography to History of Ideas)中所表达的那种写法。参看李弘祺《试论思想史的历史研究》，载韦政通编《中国思想史方法论文选集》241—281页，大林出版社，台北，1981。

③ 陈垣讲，翁独健记录《中国史料的整理》，载《史学年报》一卷一期，148页，燕京大学历史学会，1929年。

④ 可以参看刘铮云《旧档案，新材料——中研院史语所所藏内阁大库档案现状》，《新史学》九卷三期，135—160页，1998。





经在《古今论衡》上面有一篇文章，很有趣，他分析一些档案，发现很多社会生活的实际思想，和经典记载的原则和观念相当有差距，觉得这些档案真的可以提供相当丰富的社会生活细节①，有人也发现，如果从生活现实来看的话，看上去很封建的"七出"之条，在实际社会生活中，有时恰恰给了类似近代的"离婚"的自由的理由。还有一些人在一些现存的诉讼档案中，看到了关于农村中父子关系的实际情况，与《礼记》以来的精英文本很不同，过去我们都会凭着印象认为，宗族制度下的中国农村，父子关系是主轴，以前许琅光写《在祖荫下》，就是这么说的，可是，这并不能涵盖全部空间，在华北一些地方，甚至在华南的某些地方，析财而居的时候，父子关系可以相当恶劣，甚至诉诸官府，更有人从遗留下来的文物中，发现真正的古代中国社会生活世界中，未必都是妻子被丈夫压迫，有时候一些特别因素也可以使这种等级颠倒过来②。所以，这种资料在历史研究里面常常是可以巧妙地加以使用的，这一点在西方史学界似乎已经不成为问题，像法国年鉴学派的大史学家勒华拉杜里写的名著《蒙塔尤》，用的是审讯异教徒的口供，在这种口供的基础上他重建了蒙塔尤这个区域几个世纪以前的生活、信仰的历史③，而意大利历史学家，也就是名著《奶酪和蛆》的作者金斯伯格(Carlo Ginzberg，一译京士堡)的《线索、神话和历史方法》(*Clues, Myths, and Historical method*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1989, 1992)也充分利用了天主教留下来的口供，来考察那个时代的人的思想史④。

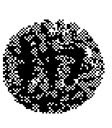
---

① 刘铮云《口供中的故事》，《古今论衡》第三辑，33—42页，台北，1999。

② 有一个例子也可以注意，黄凤春在《湖北蕲春出土一件明代朱书文字上衣》中提到这件衣服上记载了一个士人官员，对其妾欺负其妻，以至于其早死，相当不满，却无可奈何，只有在此衣上诅咒，就可以看出古代的家庭关系绝非像想象的那样具有同一性，《文物》1999年8期。

③ 勒华拉杜里《蒙塔尤：1294—1324年奥克西坦尼的一个山村》，许明龙、马胜利译，商务印书馆，1997。

④ 参看王汎森的书评，载《新史学》六卷三期，217—228页，1995。



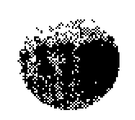


第四是类书、蒙书、手册、读本等等，这是另一大宗。其实类书并不是我们通常理解的百科全书，放在那里等人去查，有时候是一种备问书、一种知识手册，很流行的，像唐代，敦煌就有《随身宝》、《经史问答》、《孔子备问书》等等，因为没有人的记忆力这么好，所有人都可能有这样的东西，这样在回应问题的时候，这些东西就可能成为他们的基本知识储备[①]，同样，蒙书也很重要，像《幼学琼林》、《龙文鞭影》之类，曾经是每个文化人的童年经验，也是所有高明的思想的知识基础，那一个高明的进士、举人，从小没有看过读过？何况普通人呢？从这里我们也许可以看到民众的最需要的一般常识，正是这些一般常识，给很多人提供了诸如什么好、什么坏、什么先、什么后、什么善、什么恶、天是什么、地是什么、人为什么会生、为什么会死、死了以后如何等等，这样一些的最普遍的知识，构成了他们未来思想的底色和基础。不止是古代思想史和文化史，就是关于所谓“现代文明”的缘起，究竟什么是“文明”，“文明”的具体所指为何，“文明”在近世中国和日本的历史变化如何？这也是可以使用各种教材、读本、手册等等来说明的。像渡边浩《作为思想问题的“开国”》中提到，开国时期的日本，就有一种关于“文明”的烦恼，其中就引用了一些很通行的宣传文本作为当时人关于“文明”焦虑的证据[②]。陈弱水在一篇讨论“公德”的历史论文中也提到当时日本社会对文明和伦理的提倡和讲究，就使用了福泽谕吉译《童蒙教草》，明治五年颁布《东京违式条例》、明治十五年文部省颁布《小学校修身书编纂方大意》，作为基本资料，他指出，正是这些看上去很平凡的东西，使民众在后来形成的一系列所谓“文明”观念和行

---

① 近年吴蕙芳《万宝全书：明清时期的民间生活实录》对日用类书与日常生活之间关系，有很好的研究，政治大学历史系，台北，2001。

② 渡边浩《思想問題としての开国——日本の场合》，作为朴忠锡、渡边浩《国家理念と对外认识：17—19世纪》第九章，庆应义塾大学出版会，东京，2001。



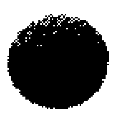
为，比如世界知识的把握、承认天赋人权、尊重个人自由、在交往中注重平等的礼仪、男女关系、清洁的生活习惯、新的宗教信仰观念、新的审美观念等等[①]，而 Joan Judge 在《改造国家——晚清的教科书与国民读本》中也讨论了中国的近代道德教育问题，其中一些教科书和课本明确地题为"国民"，如仿效日本大隈重信 1905 年《国民必读》的陈宝泉、高步瀛的《国民必读》，一些则专门给女性阅读，显然针对的是未能成为文明社会公民的女性，这样"一方面将古典的文化理想注入新的文本形式中，另一方面则彰显了当时的社会与政治信念间的紧张性"[②]。

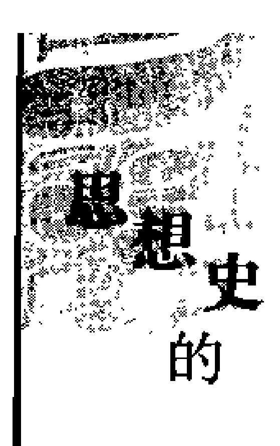
第五是用流传的小说话本唱词，来讨论思想史的一些重大问题，特别是观念的世俗化过程，将是十分有效的途径。我们以宋代思想史为例，第一个例子是杨家将，杨家将故事的形成与流传，可以用于透视近代中国民族、国家观念凸显的历程，余嘉锡当年所写的《杨家将故事考信录》，已经注意到了这个故事，也作了相当精彩的考证，但是如果从思想史角度进一步追问，这种故事为什么会在宋代这个积弱的朝代形成？它和宋代石介的《中国论》的产生、宋代对异族和异国的警惕、很多北使文人的故国之思等等现象有什么关系？辛弃疾的《满江红》（倦客新丰）说，"不念英雄江左老，用之可以尊中国"，为什么词这种本来是尊前花间的东西，讨论"中国"和悲愤"番胡"的内容在宋代也成了主流？从这个角度考察，这就成了相当重要的思想史问题[③]。第二个例子是"包公"，徐忠明在《包公故事：一个考察中国法律文化的视角》

① 陈弱水《日本近代思潮与教育中的社会伦理问题》，《新史学》第十一卷第 4 期，台北，2000。

② Joan Judge《改造国家——晚清的教科书与国民读本》，《新史学》十二卷二期，37 页，台北，2001。

③ 余嘉锡《杨家将故事考信录》，载《余嘉锡论学杂著》下册，417—490 页，中华书局，1977。





中用了柯文(Paul A. Cohen)《历史三调》(*History in Three Keys*)的方法，对包公故事的三种叙述作了透彻的分析，从这里面可以看出中国法律、文化和思想的很多问题，比如法律条文和实际判案之间的关系、官员品质与成文制度之间的关系等等，这样，丰富的包公故事，就成了思想史的材料①。第三个例子，是三国故事，它大量产生于宋代，并不一定仅仅因为宋代有城市、有瓦子，有《东京梦华录》说的"霍四究说三分"，其实，自从欧阳修、章望之、苏轼、司马光讨论正统问题以来，这个"正闰"的话题下面，就隐藏了宋代文人对于国家正当性的焦虑，为什么是蜀汉？为什么不是曹魏？这背后就是为什么是大宋，而不是辽夏的问题。当然，这个话题是东晋习凿齿、唐代皇甫湜以来一直在讨论的，但到了宋代特别是南宋，那么多人讨论，而且都几乎一致地帝蜀寇魏，就有些可以思考的问题了②。当宋代人再度强力肯定了蜀汉的历史正统位置，确立了刘备、诸葛亮、关羽的正面形象，强调七出祁山进攻中原的合法性以后，一直在金到元，都是这种观念占了上风，而且左右了后来所有关于三国的小说、戏曲和讲书的感情向背，这表明了思想史上关于"国家"和"历史"的什么样的观念变化？当然，仅仅是一个小说、戏曲的主题，可能还只能看到思想史的一个侧面，但是，如果把当时流行的故事主题以及它所涉及的观念综合起来，比

---

① 徐忠明《包公故事：一个考察中国法律文化的视角》，中国政法大学出版社，2002。

② 像张九成批评郑如几《魏春秋》的"魏绍汉统"(《吴兴掌故集》卷三《游寓类》郑如几条、陈霆《两山墨谈》卷十八)、张栻作《经世纪年》"直以先主上继献帝为汉"(《直斋书录解题》卷四)、黄度《通史编年》四卷改变《通鉴》"于三国进魏黜蜀"的写法(《絜斋集》卷十三《龙图学士通奉大夫尚书黄公行状》)、朱黻作《纪统论》"述吕武、王莽、曹丕、朱温，皆削其级年以从正统"(《文献通考》卷一九三引叶水心语)、萧常撰《续后汉书》四十二卷，开禧中李杞改修《三国志》"尊昭烈后主为汉纪，魏吴次之"(《玉海》卷四十七，参看欧阳守道《巽斋文集》卷二《代人上李守书》)，特别是大学者朱熹，在著名的《通鉴纲目》中郑重写下了"汉中王即皇帝位"(《朱子语类》卷一〇五"问《纲目》之意，曰：主在正统。问何以主在正统？曰三国当以蜀汉为正，而温公乃云：某年某月诸葛亮入寇，是寇屦倒置，何以示训，缘此欲起意成书。")，都是人们很熟悉的例子。

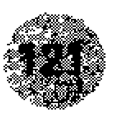
如上面说到的关于民族、国家、关于法律制度控制和实际社会生活习俗等等，综合起来看，其实我们很可以看到宋代社会的感受、焦虑、紧张、情绪，而这些感受、焦虑、紧张、情绪所呈现的一般思想世界，就成了精英和经典思想的一个背景与平台，证明着他们思考的合理性和紧迫性①。

二

最近，我读鲍默（Franklin L. Baumer）著《西方近代思想史》，这是一本相当出色的近代欧洲观念史的著作，而他在论述近代欧洲那些相当严肃和深刻的观念的时候，常常用到小说、绘画、雕塑等等，比如在讨论十九和二十世纪观念中的变化时，他就用了格特勒（Mark Gertler）1916 年的名画《旋转木马》（*The Merry-go-Round*），说那种身着制服的男男女女像机器人一样被战争驱迫着往复旋转，没有任何意义和目的，表现了当时人对于大战的恐惧和疑问，而恩斯特（Max Ernst）的《野蛮人》（*Barbarians*）特别是《雨后的欧洲》（*Europe After the Rain*）所画的变形的、荒芜的大陆的鸟瞰图，表明了文明已经回到它的原始状态。在讨论二十世纪"人"的问题的时候，也特意用了瑞士雕塑家贾可梅地（Alberto Giacometti）的作品，像《城市广场》、《刎颈的女人》、《握住虚空的双手》等等，来说明二十世纪"人的冷漠、孤单与害怕"，"呈现了惊恐的、身材或灵活性缩小了的自我"②。另外，还有人也提到，我们在历史时间相距遥远的遗

① 关于正统论的问题，饶宗颐《中国史学上之正统论》已经作了相当深入而且全面的研究，可以参考，但关于宋代之正统论，尚有相当多的资料，也有更复杂的历史背景。饶氏原书出版于 1976 年，此处用新版，上海远东出版社，1996。

② 《西方近代思想史》（*Modern European Thought: Continuity and Change in Ideas, 1600—1950*），李日章译，479，512 页，联经出版事业公司，台北，1988。



物中可以看到文化相似因素，比如，1439 年意大利的艺术家 Vitore Pisano 为东罗马君主 John Palaiologhos 所铸的铜质奖章，和 Piero della Francesca 画在 Arezzo 圣佛兰西斯科教堂壁画上的同人画像，头上都有埃及的双重王冠(Egyptian Double Crown)，这本是公元前 3100 年 Narmer 统一埃及时的王冠和国徽，为什么四千多年以后会复现于此？历史学家可能会想象这是暗示着东罗马帝王的野心[①]。可是，我们的思想史或观念史讨论过中国古代遗存下来的这些东西么？

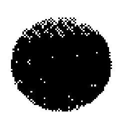
过去的历史学家很早就已经注意这种看似边缘的资料，陈毓贤写的《洪业传》中曾经说到，当年"洪业训练未来历史学家的最主要的工具，是它的历史方法课，他请了一个图书馆小职员每星期天到市场去买废纸，这些废纸中有日历、药方、黄色读物、符咒等等"，我想，洪业就是用这种不起眼的边角废料，在培养着学生于无处寻有的历史敏感和资料功夫[②]。其实，中国古代留下来的东西里，可以运用的资料还很多，比如地方志和族谱家谱，思想史就很少用，普通人的日记，也很少在思想史里作为资料，城市、陵墓和房宅的空间设计，过去只是被风水理论解释，但也很少有思想史家去关心，比如说中医的医案，其中有很多关于身体和生命的东西，也没有被收进来，究竟这是为什么呢？因为过去的思想史家没有办法把这些东西写进思想史，他们的思想史，一是精英和经典的、二是以人为章节的、三是进化论的，在这样的思想史里面，当然没有这些东西的位置。

并不是说什么都可以写入思想史，但是应当明确的一点是，思想史首先是历史，那种历史的场景、语境和心情，是思想理解的重要

---

① 张致远《史家的灵感》，载沈刚伯等著《汤因比与历史》80 页，牧童出版社，台北，1976。

② 陈毓贤《洪业传》，176 页，联经出版事业公司，台北，1992。

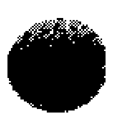


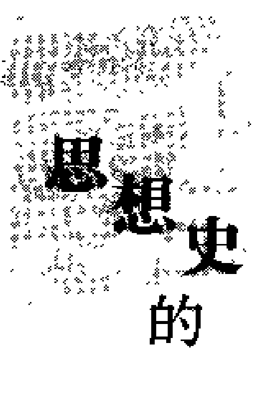
背景，正如史华兹(Benjamin Schwartz)所说的，“思想史的中心课题就是人类对于他们本身所处的‘环境’(situation)的‘有意识反应’(conscious responses)”①，也正如伯林(Isaiah Berlin)所说的，“思想史是人们的观念与感受的历史”②，这里所说的“环境”和“感受”就不仅仅是依赖精英的和经典的文献可以描述的，精英的和经典的文献可能可以描述历史中的思想，但是却未必能描述思想背后的历史，可能可以表达人们的“观念”，但是却难以表现人们的“感受”。我曾经在几年以前读渡边浩关于日本德川时代朱子学的著作和论文，其中的分析让我很有感触，虽然他讨论的是儒学家的思想，但是他特意指出，日本德川思想史上的那些争论是由于“(来自中国的)儒学的信条和(日本学者)其周遭的环境”的矛盾引起的，而他所说的与儒学信条不同的“环境”是什么呢？他说，除了幕府制度外，可以看“武士的日记或回忆录、近松门左卫门所写的剧本、井原西鹤的小说，或者任何德川初期非学者所写的作品中所反应的日本人和日本社会”，因为这些东西反映了当时日本“惨不忍睹的乖离圣人之道”，所以，你才能理解为什么儒学在当时会有如此的动向③。过去，丸山真男曾经以朱子学为中心叙述德川时代的思想史，写下了影响日本一代学者的《日本近代政治思想史研究》，可是，渡边浩的论著却瓦解了他的老师这种权威的说法，指出他放大了朱子学在当时的位置，而他用来重新叙述当时思想环境的资料，就是精英文献和经典文献之外的东西，日记、回忆录、剧本、小说，就是重构思想的

① 史华兹《关于中国思想史的若干初步考察》，张永堂译，载《中国思想与制度论集》，3页，联经出版事业公司，台北，1977。

② 伊朗·雷敏·亚罕拜格鲁《哲学与人生：以赛亚·伯林访谈录》，杨孝明译，载《万象译事》，228页，辽宁教育出版社，1998。

③ 渡边浩《日本德川时代初期朱子学的蜕变》，载《史学评论》第五期，205页，台北，1983。又，参看渡边浩《近世日本社会と宋学》，东京大学出版会，1985、1996。



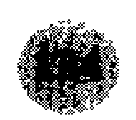


"历史"的重要资料①。说到底,这些资料能否为思想史所用,其实只是一个思想史的观念问题:思想史要研究的"思想"是否只存在于"某某学案"、"正史目录"上的精英和经典?与思想史有关联的社会与生活"背景"究竟是什么?思想史的中心"内容"是否一定是由文字而且是"论著"所表达的?换个简明的话来说,就是思想史应当写什么,应当怎么写的问题。我在前两年因为强调这个"写法",被批评为是历史的作家化,说我把研究思想史变成了一个文学创作,其实并不是这么回事,批评者并没有理解"写法"的重要意味。

思想史应当写什么,究竟应当怎么写?在这个问题上,二十世纪九十年代以后,有了一些变化。这个变化的动因是什么?我应当说,这一方面受到年鉴学派的影响,虽然现在年鉴学派已经从地窖升到阁楼,开始关注"人"和"精神",但是对我们影响最大的还是当年他们从"阁楼"到"地窖"的时候,另一方面,受到类似福科这样的思想家的影响,他关于监狱、性、精神病院的研究,把传统的一些观念颠覆了,让我们从另外

---

① 其实,作为资料的文献本身,并没有文、史、哲之分,那些后来所谓的"文学"史料,常常被中外学者论述历史的时候使用。我们举几个例子,像哈贝马斯在《公共领域的结构转型》中曾经在公共性和私人性的框架中讨论18世纪欧洲市民阶级阅读书信的经验,这时,书信就成了历史资料。曹卫东等译本,学林出版社,1999;美国学者包弼德(Peter K. Bol)的《斯文:唐宋思想的转型》(This Culture of Ours)就是用文学批评史的资料写思想史,刘宁中译本,江苏人民出版社,2001。而中国学者中,当然首先应当指出陈寅恪,他的《东城老父传》开创了创造性地运用文学文献研究历史的方法,可以参看蔡鸿生《从小说发现历史——读莺莺传的眼界和思路》,《中华文史论丛》第六十二辑,上海古籍出版社,2000。而陈弱水在《从〈唐晅〉看唐代士族生活与心态的几个方面》中,则通过《太平广记》卷三三二的一篇小说,讨论唐代的陇西士族、婚姻、纸冥器、妇女等等问题,指出"如果能和实证性较明显的资料仔细对勘,想象的描写往往能充当失落了的历史细节的化身",载《新史学》十卷二期,2页,台北,1999。不过,需要注意的是这种文学资料的使用要有一定的限度,如日本神田喜一郎《祆教杂考》和石田干之助《神田学士の〈祆教杂考〉を读みて》中,曾经用了元代戏曲资料来讨论元代汉地是否仍流传祆教,但林悟殊指出这种做法的不正确,而陈垣《火祆教入中国考》对这些资料就相当审慎,参林氏《波斯琐罗亚斯德教与中国古代的祆教崇拜》,载《欧亚学刊》第一辑,此据傅杰编《二十世纪中国文史考据文录》下册1892—1893页,云南人民出版社,2001。



一些角度去重新理解和解释思想史。中国学界尤其是思想史研究、文化史研究受到这两方面的刺激，于是在二十世纪九十年代以后有了相当重要（虽然还不是那么大）的变化和转向，当然应当提到的是，九十年代的学术转向背后，还有很多思想史甚至是社会政治史的背景，就以思想史研究来说，这里就有反抗和抵制旧的思想史，在教育体制里面重新建立思想史系统，重新理解现代思想的合理性和合法性的问题。

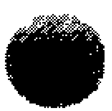
其中，直接影响到思想史写法和资料使用范围的，可能有以下一些观念[1]。

三

首先，思想史中如果凸显对长时段的理解，以及对一般知识、思想与信仰世界的关注，这就可以把很多过去边缘的、零散的资料，重新纳入思想史来考虑。不过，要说明一下，这不是讲“小传统”，而是讲“平均值”和“精英思想的背景或土壤”，实际上是社会史中的一部分，思想与社会的关系是很深的，如果我们注意这些背景，那么，类书、课本、历书、戏曲小说、平庸的东西、常识性知识，都可以进来了。这在国外，过去也有过一些经验，比如受到文化史研究的影响，日本的津田左右吉在其实际上是思想史的名著《文学に现はれたる我が国民思想の研究》中，就把大多数儒学家、佛教学家的教义哲学看成是与真实生活世界几乎没有关系的纯粹知识和纸上思辨的东西，而把注意力放在过去不太注意的物语、川柳、戏歌等等方面，从他们的零碎呈现中重建时代思潮[2]。又

① 下面这些想法，均已见于本书各节之讨论。

② 《文学に现はれたる我が国民思想の研究》，岩波书店，东京，1977年重印本。参看《丸山真男全集》第十二卷《〈日本政治思想史研究〉英语版への著者序文》中的介绍，84页，岩波书店，1996。



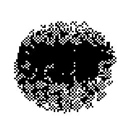
比如近年来被译成中文的包弼德的《斯文》，其实也是通过文学史尤其是文学批评史的资料来写思想史的，尽管这种思路有一定的偏颇处，但它另辟蹊径，使我们认识到“思想”的涵盖和辐射，比我们过去理解的要宽很多①。

其次，知识史和思想史需要重新建立联结。所谓“道”与“器”之间没有这么大的分裂，可是在哲学史笼罩下的思想史写作，常常只关心形而上，不关心形而下，可是出土的东西常常是形而下的、是具体的、可以操作的知识，这方面研究科学技术史、医学史、生活史、数术方技史的人，有很大的功劳，他们看出这些东西和高明的思想，有很深的关系，甚至是直接支持思想在社会生活中合理性的知识背景。所以这么一来，数术、方技、兵法，《汉书·艺文志》上的后三类，就成了思想史的资料了②。

再次，注意增长的和注意消失的应当并重。传统的思想史注意的是层出不穷的精英和经典、高明的思想，其实这后面是“进化”，“上升”的观念在支持，而且有一个“理性”——“公理战胜”——的历史目的论在支持，好像理性在不断推陈出新，历史一直在向着“现代”前进，思想也不断地趋于“文明”。但是，这方面福科在《癫狂与文明》中的方法很有启发性，我们虽然承认历史从过去到现在，确实越来越现代、越来越理性、越来越文明，但是，从思想史的角度，也应当重新发现那些渐渐被“现代”、“理性”、“文明”筛去的东西，想一想

① 包弼德(Peter Bol)《斯文：唐宋思想的转型》(*This Culture of Ours: Intellectual Transitions in T'ang and Sung China*, Stanford University press, 1992)，他自己也承认，他是“将文学作为核心的讨论角度，许多主要的思想家，首先被当作文学家来对待”，6页。刘宁中译本，江苏人民出版社，2001。

② 参看本书第二节。在这一点上，李学勤和李零的研究具有相当的启发性，参看李学勤《简帛佚籍与学术史》，时报出版公司，台北，1996；《走出疑古时代》，辽宁大学出版社，沈阳，1998。李零《中国方术考》(修订本)、《中国方术续考》，东方出版社，2000。



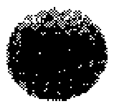
为什么它们会消失,像杀人祭鬼、宗教自虐、性公开化等等。我在本书中特意写了一节《思想史研究中的加法与减法》,就是试图提醒研究者,不要仅仅用加法,顺着以往的历史学家的那种叙述惯性,"进步"再加上"进步","影响"重叠着"影响",用旧的、新的、更新的、最新的这样"发展史"的方式来看思想史,这样看的结果是"积淀",就是李泽厚的那个著名说法。我们也可以用"减法",就是用原有的,消失了的,又消失了的这样的方式,来看那些日渐边缘化、秘密化甚至完全被革除出文明的历史,使我们的思想史逐渐丰满起来,这样不仅可以发掘出更多被舍弃的资料,甚至可以在一些过去已经打入冷宫不予理睬的资料中间,重新解释出被抹掉的思想的"历史"[①]。

四

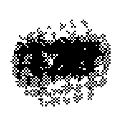
思想史研究中的观念变化,已经有可能把很多东西,包括过去不曾使用也不能使用的东西,都变成了自己的资料。但是,毫无疑问的是,麻烦也随之而来,现在,就连我自己也感觉很困惑的一个问题,就是思想史如何确立自我的边界,不至于一方面入侵其他历史领域,一方面守住自己的国土。思想史一直是一个边界不清的领域,它的范围究竟应当有多大?是像科林伍德(R. G. Collingwood)说的历史就是思想史[②],还是像拉夫乔伊(Arther Lovejoy)那样,只是把观念当作历史研究的对象?所以,有人一定会批评说,这样的思想史太庞杂了,不像思想史了。这我不同意,因为谁规定了思想

① 参看本书第六节《思想史研究中的加法与减法》。

② 科林伍德《历史的观念》说"除了思想之外,任何事物都不可能有历史",何兆武等中译本,417页,商务印书馆,1997。



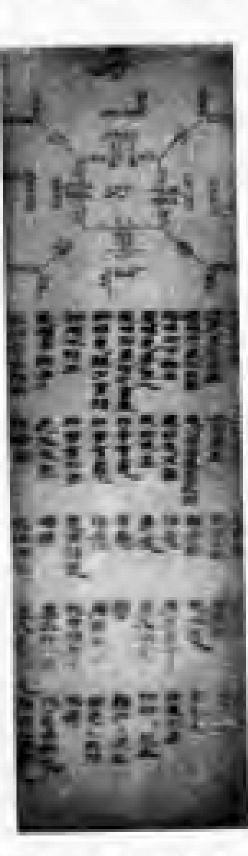
史是什么样子和多大领地？但是，可能也有人因此会说，思想史可以横冲直撞，然而这恐怕也很麻烦，因为有一个道理很清楚，无限扩张的结果就是消解自身。



第九节　思想史研究视野中的考古与文物

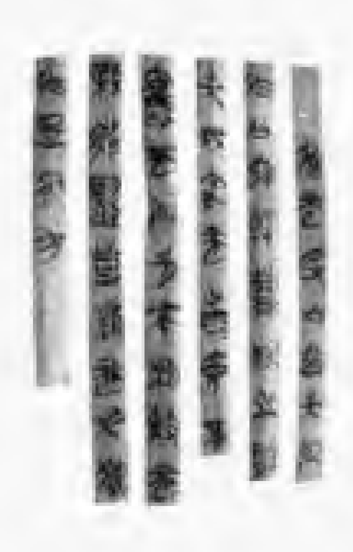
在考古不再仅仅是田野发掘、文物不再仅仅是金石赏玩的二十世纪，考古与文物就不断进入历史研究各个领域的视野，在近代学术史上，几乎每一次新发现都对学术研究产生影响，如本世纪初的甲骨文、敦煌文书、流沙坠简的发现与研究，就开拓了学术的新领域，引起了历史研究方法的变化。自此以后，取地下的考古材料与文献对证，用域外的文献与传统的文献比较，用人类学调查的资料与历史文献研究的结果对照，几乎已经成了历史研究者的共识。其中，七十年代以来的出土简帛文献越来越多地冲击着传统的历史学，尤其是思想史、文化史和学术史的研究，临沂银雀山汉简（1972）、马王堆帛书（1973）、定县八角廊汉简（1973）、睡虎地秦简（1975）、阜阳双古堆汉简（1977）、张家山汉简（1983）、尹湾汉简（1993）（图 17）、荆门郭店一





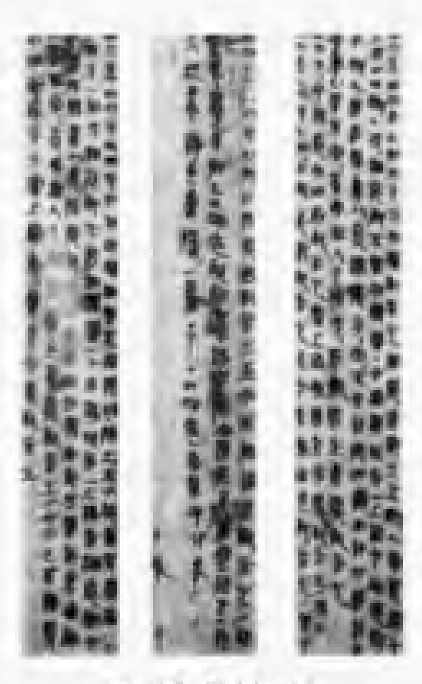
尹湾汉墓木牍（神龟占卜法）正反面

号墓战国楚简，以及最近正陆续公布的上海博物馆收购的战国竹简[①]，更是几乎改写了关于上古史尤其是思想文化史的看法，而长沙走马楼发现的吴简虽然尚未完全整理和公布，但可以预言的是，由于它集中为嘉禾年间（232—238）长沙郡的资料，包括户籍簿、名刺、经济文书、司法文书[②]，将对下一世纪初新思路中的区域史、城市史、制度史、生活史研究发生重大的影响，当然也将间接地影响到思想史，因为思想史也需要重建那个时代的社会环境和知识背景，以理解和判断思想的语境（context）。





上海博物馆藏楚简《容成氏》



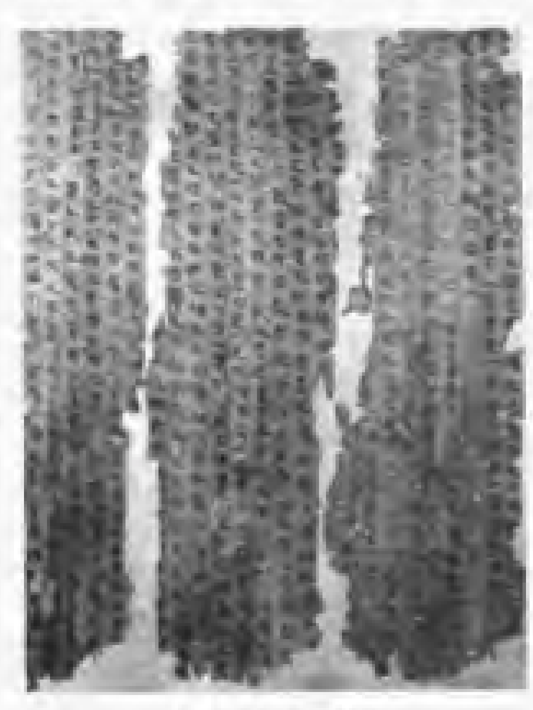
里耶秦简（木牍）

---

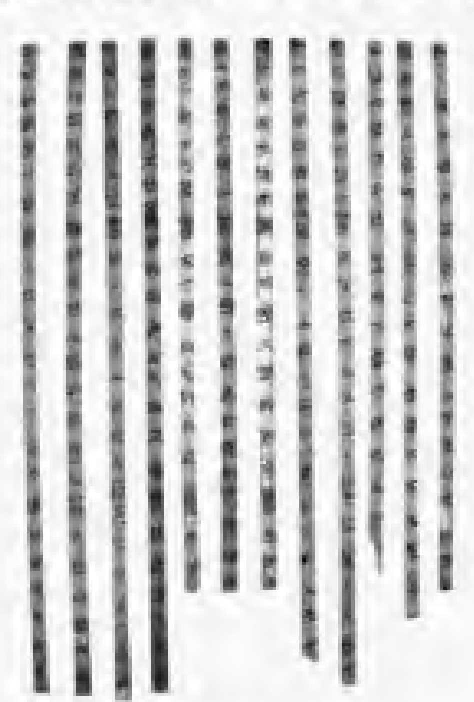
① 关于上海博物馆收藏的这批竹简，参看陆续出版的《上博楚竹书》第一、二、三册，上海古籍出版社，2002—2004。除了《缁衣》、《易经》、《孔子闲居》等之外，这批竹简还有《孔子诗论》、《夫子答史籀问》、《彭祖》、《恒先》、《四帝二王》等等八十余种早已亡佚的古籍，这对思想史有更重要的影响。此外，像近年陆续发现的敦煌悬泉置汉简、湖南里耶秦简等等，也可能对思想史研究或者文化史研究有相当大的帮助。

② 参见《长沙出土大批三国吴纪年简牍》，载《中国文物报》1997年1月5日；胡平生、宋少华《新发现的长沙走马楼简牍的重大意义》，《光明日报》1997年1月14日。

毫无疑问，在思想史上，本世纪的考古发现最直接的影响当属古书的再发现与走出疑古思潮的笼罩。七十年代以来的这些考古发现，对于研究思想史的人来说，确实是一个相当刺激的资源。比如，由于发现了七十子与儒家历史的新资料，从孔子到荀孟之间的缺略有可能填补了；很多古代儒者的言论被发现，使得原来以为产生很晚的思想，发现了它更早的源头；古道家的整体面目由于《黄帝书》即《老子乙本后附古佚书》以及《太一生水》、《恒先》等文献的发现，有可能还原了；类似《鹖冠子》、《尉缭子》、《文子》这样的古书被重新确认，使得先秦思想风景越发地丰富起来[①]；在这些发现的启迪下，有人指出，这使我们可能对现存的古书进行一次重新排队，在时间上重拟一个古代知识的



帛书《老子》乙本



郭店楚简《太一生水》

① 李学勤《对古书的反思》，载《中国传统文化的再估计》，上海人民出版社，1987；参见李学勤《简帛佚籍与学术史》，时报文化出版公司，1994；葛兆光《古代中国还有多少奥秘——评李学勤〈简帛佚籍与学术史〉》，载《读书》1995年11期，北京。

系谱；也有人指出，古代文献的书写习惯，有抄撮、改编、精选，不可轻易地将某一书确凿定于某人撰于某个时间，因此古代思想史文献的年代可以适当宽延，这样，给了思想史使用文献的一定自由空间①；同时，它也促使我们重新理解上古中国历史与思想的连续性意义，尽管雅斯培斯(K. Jaspers)的"轴心时代"理论，指出了西方思想史在早期曾经有过重要的"蜕变"，福科(M. Foucault)的"知识考古学"也强调历史中的"断裂"。但是，中国学者还是根据这些发现，指出古代中国与中世、近世知识的连续性，要比我们想象的还要厉害，也许这正是中国思想史的一个特征，考古发现的文献说明，古代中国的知识系谱实际上可以描述为一个绵延滋生的过程，很多思想可能有一个共同的知识来源与资料来源，只是在漫长的过程中，很多过去垄断的神秘知识被传播成为公开的"道理"，过去专业的知识垄断者变成了后来的"士"，过去那些被尊崇的原则被故事化，国家和文明的巨大权力，日益使一些知识和思想成为中心，使一些知识与思想成了边缘，于是就成了现在看到的思想的"历史"。

一

当然，即使思想史依然恪守传统的观念和写法，那些现在已经相当多地被使用和关注的《周易》、《老子》、《文子》、《孙膑兵法》等等出土简帛，仍旧会被使用和关注，它也仍然会使思想史的研究有相当大的进境。比如，关于道家，原本《老子》中相当关键的"绝圣弃智"、"绝仁弃义"，是否真的表现着道家思想中对于社会秩序和道德理想的激进主义姿态？它是否应当如郭店楚简《老子》一样，只是表达对"智

① 参见李零《出土发现与古书年代的再认识》，《李零自选集》，广西师范大学出版社，1998。



(知)"、"卞(辩)"、"恸(伪)"、"慮(诈)"这类行为的厌恶[①]？又比如，最近关于郭店楚简本几种儒书的讨论，就说明按照传统的思想史分类谱系和章节分配，这些出土文献依然可以研究出相当深刻的思想史问题，补充相当多、也是相当丰富的历史细节。一直扑朔迷离的儒家思孟一系，就由于马王堆帛书《五行》的发现，得到一个极大的进境[②]，郭店楚简中的《五行》更是再一次确证了这一研究的可靠性[③]，而郭店楚简中的这些儒书，则被学者推定，有可能是《子思子》的佚籍，于是，不仅思孟一系的历史渐渐清晰，而且过去一直在讨论的儒家性命之学的起源和变化，也有了深入研究的依据[④]。

不过，最近思想史写法在悄悄发生变化，这种变化更扩大了考古发现在思想史中的使用。因为思想史研究已经从"注意中心"到"注意边缘"，从"注意经典"到"注意一般"，从"注意精英思想"到"注意生活观念"。这些变化的发生原因，可以说有两方面：一方面正是得益于考古发现的文献资料的刺激。考古发现的大量数术方技文献，促进了对于古代中国一般知识与思想世界的认识，也改变了思想史的注意焦点。众所周知的是，《汉书·艺文志》把所有的知识分为六类，那是那个时候的知识、思想和信仰世界的实况，但是通常思想史却只注意前三类，而忽略后三类，可是出土文献却有相当大的部分恰恰是"兵书"、

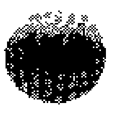
---

① 荆门市博物馆《郭店楚墓竹简》之《老子(甲本)释文注释》，111页，文物出版社，1998。有人认为"恸"当作"为"、"慮"当作"作"，参看庞朴《古墓新知》，《读书》1998年9期，5页。也有人认为"恸"就是"义"、"慮"就是"仁"，与帛书本同，参见邢文、李缙云《郭店老子国际研讨会综述》中引高明语，《文物》1998年9期，93页。

② 比如庞朴对于马王堆帛书《五行》的研究，就指出了过去一直不能确解的，《荀子》关于子思、孟轲"案往造旧说，谓之五行"的批评的真实意义，见《思孟五行新考》，《文史》第七辑，中华书局；又，《帛书五行篇研究》，齐鲁书社，1980。

③ 参看邢文《楚简五行试论》，《文物》1998年10期。

④ 李学勤《荆门郭店楚简中的〈子思子〉》，《文物天地》1998年2期。陈来《郭店楚简之〈性自命出〉篇初探》，《孔子研究》1998年3期。郭沂《从郭店竹简看先秦哲学发展脉络》，《光明日报》1999年4月23日。



"数术"与"方技",天象星占、择日龟卜、医方养生、兵家阴阳的知识在古代随葬文献中的数量,表明它实际上在生活世界中占了相当大的分量,也常常是古代思想的知识背景:比如占卜中所依据的阴阳五行的技术操作方法,与古代中国人对大宇宙和小宇宙的观念有关;医药学中的很多知识,也与古代中国人的感觉体验有关;而天象地理之学,更是古代中国思想合理性的基本依据。很多古代中国人的思想、宗教、生活与文学中的观念,常常是由这些知识,经过"隐喻"、"象征"和"转义"衍生或挪移而来的,不从考古发现中采撷和解释这些看似"形而下"的知识,就不能真的理解经典文本上那些"形而上"的思想。另一方面,思想史的这些转型,也得益于思想史理论视野的转变。年鉴学派的一些观念如注意"长时段"的历史描述、注意社会生活史的现场重构,福科关于知识系谱的考古学方法以及他关于医疗、监狱、精神病院、性的个案研究对于知识史的透视,都使得思想史的视角和写法有了改变,没有这种根本的改变,不仅这些考古发现的资料会失之交臂,就是注意到这些资料的意义,也很难把它恰如其分地纳入历史叙述中,比如在精英和经典的思想史中,这些既不能算经典,也不是直接表达思想的知识,应该如何安置在叙述中,如果没有思想史理论视野的转变,实在是很为难的事情。

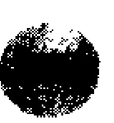
所以,我想说的是,如果可以改变思想史的写法,使思想史更加注重知识背景的考掘和一般思想的叙述,那么,像子弹库楚帛书、马王堆帛书中的《合阴阳》、《导引图》之类养生房中医方知识、睡虎地《日书》之类宜忌知识、郭店楚简《语丛》之类丛钞的实用取向,张家山《脉书》和《引书》中关于人身体的认识,其实,都可以解释出相当丰富的思想史内容。因为,考古发现的这些资料,之所以能够从地窖到阁楼,从纯粹意义上的考古成就到成为思想史叙述的新资源,从思想史的视野之外进入思想史的视野之内,其实还需要一个由思想史家完成的采撷和

阐释的过程。所谓"采撷的过程",不是指的它被思想史使用,而是说它何以成了思想史使用的资料,所谓"阐释的过程",并不是指的考释、隶定和叙述它的字面意思,而是说,它如何被当作思想史的一个环节,在思想史的语境中解释出它的历史意味。所以,思想史只有按照一种新的认知和观察的角度,才有可能把那些过去不曾注意到的思想现象被吸纳到自己的视野中来,组织到自己的叙述中去,这种新的认知、观察和写作,才是思想史的真正改变,才可以说,思想史在重新构想(reconceptualizing)和重新改写(rewriting)。

二

但是,思想史仅仅注意到这些简帛文献依然是不够的。简帛文献中,无论是精英的经典,还是一般常识的记载,都还只是古代中国的资料,人们常常在想到"考古"二字的时候,总是习惯地把它们看成是"古老"的历史遗物,被人们广泛注意的简帛,确实大多也都是汉代或汉代以前,距离现在差不多两千年以上的东西。由于那个时代的文献稀少,苦于资料匮乏的古代思想史研究者大体上都不会拒绝它们,通常它们总是会被纳入思想史范围之中的。可是,我并不想把考古与文物仅仅局限在地下挖出来的、两千年前的东西中,正像我们看到的《文物》、《文物天地》、《中国文物报》等等刊物的内容一样①,考古和文物的成果中,也包括年代并不太久远的,却作为文物被保管在各个博物馆或图书馆中的,如碑刻、书画、信札、日记、公文、书籍等等,那么,这些东西是否也可以作为分析文本进入思想史的视野?

① 俞伟超曾经在一篇文章中指出,《文物》杂志把英文名称定为 *Cultural Relics*,"是把文物一词的概念,理解得比 antiquity 还要宽广",见《文物研究既要研究物,又要研究文》,载《考古学是什么》,133 页,中国社会科学出版社,1996。



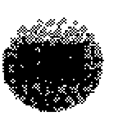
答案无疑是肯定的，但问题在于思想史家如何去吸纳和诠释这些文本，也在于如何去改变过去习惯的叙述方式。应该说，每一个思想史家都不是从头开始他的写作的，过去的写作形式、前人的历史叙述、学科的范围边界，常常可以为他们省很多心力，一个不想变更传统写法的人，当然可以很舒服地享用前人的套数和手段，把他所使用的文献限制在一定的范围。可是，当思想史试图改变过去的写法，更多地关注一般知识、思想与信仰世界的时候，一个令人头痛的技术性问题也会出现，写作者会发觉，文献范围的扩张越界似乎不可避免。毕竟，思想史过去主要只是精英和经典的思想史，从学案加史传的体例沿袭下来的哲学史或思想史，本来可以轻车熟路或驾轻就熟，只需把思想家的传记和论著查阅一过。但是，这些我们习惯地安心使用的文献，真的就能建构思想史本来的脉络吗？恰恰是这些被所有人关注的文献存在着重重的疑问，因为，在它们进入我们的叙述之前，它们已经在选择、编集、写作、评述的历史中，经过了“意识形态”（政治性的价值观念）、精英意识（传统的对精英历史资料的关注）、道德原则（例如何为文明，何为鄙野的判断）和历史学叙述（观察、剪裁和修饰）这几重筛子的过滤，已经未必那么真实可靠了，而考古发现和作为文物的那些文字资料，如有名或无名的碑刻、艺术性的书画题跋、大量叙述家常与礼节问候的书信以及民间流行的各种通俗读物，反而并没有经过这种有意识的“筛子”，倒有可能有利于重建或呈现思想的真实历史语境。所以，如果写作者不安心于现成的写法，试图从另类资料中去发掘过去没有涉及的知识、思想和信仰，那么，他不仅要从传统使用的经典文献中去爬梳，而且还要考虑如何把这些过去并不入流的，反映着普通常识和思想的考古发现与文物资料，妥善地安排进自己的叙述秩序中去；如果写作者不想按照传统的套数，还试图改变以“人”为章节单元的形式，那么，他不得不从这些庞杂的文献中寻找互相关联的内容，重



新建构思想史叙述系统。当然，当写作者真的要改变思想史的背景描述，给思想史重新建构思想的社会语境和知识背景的时候，也许他会痛苦地发现，他几乎无可依傍，因为过去思想史或哲学史所表述的社会语境和知识背景是如此贫乏和单薄，它们常常是简单地借用甚至挪用其他历史学家的现成解说，以至于仿佛三等照相馆那面粗糙的背景，因此，他不得不花很多力气，从更广泛的资料特别是考古发现和文物资料中去重新描述那个思想产生的背景。

当思想史真的改变了自己的叙述角度和观察框架，把过去并不那么精英和经典的文本也当作构筑思想史语境的资源，那么，那些平时并不被重视的信札、书画、年历、日记、公文、广告以及其他的种种资料，就会进入思想史的视野。其实，这也是西方思想史家曾经面临的课题，福科在《知识考古学》中就曾经提到，“思想史分析各种文学副产品，历书年鉴、报纸评论、昙花一现的成功作品，及无名无姓的作品……思想史主要是专注所有那些不为人习知的思想，所有默默交相运作于你我之间的重现行为”[①]，显然，我们的思想史研究应当重新考虑资料的范围。其实，从考古发现来证明现存文献的真伪，用考古发现的新文献增加思想史的内容，都只是考古与文物的一部分意义，考古和文物对于思想史的另一个意义是，改变思想史所存在于其中的社会生活场景，因为现在的研究中，社会生活场景越来越多地进入思想史解释的背景资源，而社会生活场景的重建，却需要相当多的文物参与，在这一点上仅仅依靠传世文献是不够的。思想史研究者常常要借助这些实际存在的“文物”来增加自己的“现场感”，运用考古与文物资料，并不仅仅在于证明或否定传统文献所记载的一切，在某种意义上，在于通过增多了的、变得具体了的、可以直接触摸的资料，重新建构一个已经消失的时代的氛围和心情，使现代的历史学家能够“身历

① 《知识考掘学》，王德威译本，260页，麦田出版，1993，1997。

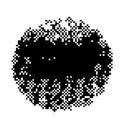


其境”。

可是，虽然有关先秦两汉以后如唐宋元明清的考古发现与文物研究中，有文字的资料在绝对数量上并不一定比先秦两汉的发现少，但是对于现存资料已经汗牛充栋的两汉以下思想史研究者来说，它的发现，意义似乎只是量的增补，而没有质的改变。像魏晋南北朝隋唐的碑刻，加上敦煌吐鲁番文书中非佛经道经部分的文字，似乎对于从《三国志》到两《唐书》，从《全上古三代秦汉六朝文》到《全唐文》的主流文献来说，并没有使思想史的主脉发生根本的变化；而后来如十九二十世纪的思想史，即使现在不断有晚清、民国档案的公布，但仿佛也没有动摇鸦片战争、洋务运动、戊戌变法那一系思想的叙述脉络。这使得很多思想史研究者并不像早期思想史研究者那样关心考古发现的新文献或新资料。但是，这可能是因为固守着传统的思想史研究观念与方法，仍然是依据经典文献、把政治表述和哲学思想放在思想史的中心，并且将思想与知识剥离开来的缘故。但是，依照最近思想史研究的变化，就需要研究者在经典之外注意从古代到现代的各种常备读物与流行读物。虽然，中古的宗教造像及题名，已经有人注意了，唐代的碑刻，也有了大规模的收集和整理，明清的大内档案，已经是人们熟知的史料，明清的宝卷，也已经是研究者不可多得的文献了。但是，在存世的文物中，仍然还有很多没有充分重视的东西，它们仍然逃逸在我们的视野之外①。

在上一节里我曾经提到《蒙塔尤》这部书。1975 年，法国人勒华拉杜里(Le Roy Ladurie, Emmanuel)写了一部曾经在法国一度攀升到非小说类排行榜前列的历史著作《蒙塔尤》(*Montaillou*)，它是勒华拉杜里根据十四世纪纯净派(Cathar)异端被地方主教审问的登记簿，

① 具体的例证请参看上一节《什么可以成为思想史的资料?》。



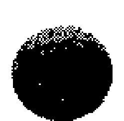
为基本资料撰写的[①]，这些手写的档案从很早时候开始，就被封藏在图书馆里，其实，它们需要研究者作“考古发掘”，才能把它们的意义凸显出来。在这个故事中可以知道，广义的考古发现范围要比我们想象的要宽，这里所谓“古”，当然应该包括自上古到明清，当代的历史学的视野要比我们传统的广，这里所谓的“史”，其实并不仅仅是精英和经典的思想史。

三

即使是把现存古书与新发现的简帛对应起来，重新认识和诠释经典思想的内容，即使是把久已亡佚的古书再放进思想史视野，使思想史丰富起来，即使是把方技数术等一般思想史的资料纳入思想史的范围，使思想史的知识背景凸显，即使是把直到晚近的各种文物资料也纳入思想史关注的范围，对于考古与文物，我心里仍然还有一点隐约的不满足。这是因为考古与文物本身虽然并不局限文字书写的简帛古籍书画，但是，关注考古发现和思想史关系的人仍然把自己的焦距过多地集中在了有文字的资料，至于考古发现中没有文字的其他资料，对于思想史来说，却始终远远没有产生那种震撼的意义，因此在最后，还有一个问题需要回答，那就是：在考古发现的文物中，有文字的毕竟是少数，大量没有文字只有图形的考古成就与文物资料如何进入思想史的研究视野？

其实，无文字的文物并不等于无意义的文物，任何经由人工的文

① 《蒙塔尤：1294—1324年奥克西坦尼的一个山村》，许明龙等中译本，商务印书馆，1997。但是，由于它当时审讯是用奥克语（中世纪法国一种方言）回答的，但记录却是用拉丁文，因此，有人认为它们的可信度就有可疑，参见《法国史学革命：年鉴学派1929—1989》，彼得·柏克（Peter Burke），江政宽译，台北，麦田出版，1997。



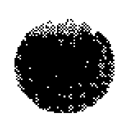
物本身就携带了人的想法，从无文字的考古发现与文物资料中重建思想话语，恰恰是思想史家的责任。卡西尔（Eenst Cassirer）曾经说到，历史家的一件重要事情是历史话语的重建："历史学家必须学会阅读和解释他的各种文献和遗迹——不是把它们仅仅当作过去的死东西，而是看作来自以往的活生生的信息，这些信息在用它们自己的语言向我们说话，然而，这些信息的符号内容并不是直接可观察的，使它们开口说话并使我们理解它们的语言的正是语言学家、语文文献学家以及历史学家的工作……历史就是力图把所有的这些零乱的东西、把过去的杂乱无章的支梢末节融合在一起，综合起来浇铸成新的样态"[①]，这本来是每一个历史学者的任务。事实上，已经有学者越来越注意无文字的资料在思想史上的使用[②]，也已经有很多好的研究范例，如张光直对于玉琮和青铜器动物纹样的研究，就指出其中有古代通天地的知识与维护统治权力的思想[③]，如俞伟超对于随葬鼎数变化的研究，就显示出春秋战国时代的"礼崩乐坏"历史。此外，比如最近对于濮阳蚌堆龙虎、含山凌家滩玉片、蔡侯乙墓漆箱星图、子弹库帛书十二神像以及汉代铜镜式样、画像石（砖）、南北朝佛教造像、道教的投简和符图、唐宋墓室的绘画、宋元戏曲的舞台遗迹、民间年画的研究，都已经有相当多的解释，这些阐释在很大程度上已经超出纯粹图像的意义而进入

---

① 《人论》第十章《历史》，甘阳中译本，224—225页，上海译文出版社，1986。

② 俞伟超已经指出，"把考古学研究或文物研究的目的视为物质文化史研究的看法，从五十年代以来，在我国的文物考古学界中一度占有统治地位"，所以他反复强调，考古学研究中也应当注意精神领域的问题，这就与思想史很接近了，参见前引《文物研究既要研究物，又要研究文》，以及《考古学研究中探索精神领域活动的问题》，载《考古学是什么》137—142页。

③ 见张光直《商周青铜器上的动物纹样》，载《中国青铜时代》313—342页，三联书店，1983。《谈琮及其在中国古史上的意义》、《中国古代艺术与政治》，载《中国青铜时代二集》，67—81页，102—114页，三联书店，1990。又，《考古学专题六讲》95—97页，文物出版社，1986，1992。

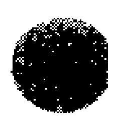


了观念和思想的领域[1]。其实，我们知道，空间的问题常常可以转换成时间的问题来思考，空间的格局也常常支配着思想的框架，像从殷周考古发现的古墓葬结构，到汉唐考古发现的皇宫与长安遗址，以及一直延续到明清甚至当代的中央都市建筑，从亚形演变到以南北为中轴，两翼平行展开，布局非常整齐的格局，是否都有古代中国对于天地之象的视觉影响，而这种视觉印象是否由于"奉天承运"而成为古代中国相当多的政治观念的依据？同样，视觉上的问题常常也是观念性的问题，图像的布局、设色、主题中不仅有审美的趣味也有生活的趣味，甚至思想史的内容，已经有人指出，在唐代以后的大量山水画中，其实也有相当多的思想史资料，中国山水画中人物的渺小和山水的凸显，色彩的退隐和水墨的盛行，背后都有观念的因素，而墓室壁画中日常生活场景在宋代明显增多，则反映了人们生活世界重心的变化，以及都市与文明的扩张，而唐宋人物画卷中地位悬隔的人物的比例大小与位置差异、明清的政治与宗族性人物画的正面端坐的对称布局，也有绘画者对不同阶级人物的价值判断和敬畏心理。顺便可以说到的是，列文森(Joseph R. Levenson)曾经以绘画为例讨论过明清文人的业余精神，他说这种热衷于绘画的文人在这里倾注了更多兴趣，恰恰是与"商业"、"法律"、"科学"、"实用"之类的精神相对的业余精神，于是，在这里实际就涉及了一个很重要的思想史问题，虽然他的研究资料中，并不真的是用图像性的绘画，而是更多使用的是文字性的绘画史文献[2]。

---

① 其实，当人们把思想史的视野扩大到更宽的范围，那些"象征、符号、建筑、器具以及半文献性的材料，如歌谣、咒语和图片等等，也将成为研究过去社会的重要史料"，比如清末的点石斋画报，参看康无为(Havold Kohn)《画中有话：点石斋画报与大众文化形成之前的历史》(*Drawing Conclusions: Illustration and the Prehistory of Mass Culture*)，载《读史偶得：学术演讲三篇》，台北，中央研究院近代史研究所，1993。

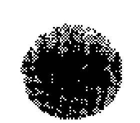
② 列文森(Joseph R. Levenson)《儒教中国及其现代命运》，郑大华等中译本，13—38页，中国社会科学出版社，2000。



我在这里再举一个用古代中国的世界地图作思想史资料的例子，过去的思想史研究中大约很少有人去关心地图，但是却有人关注古代中国的“天下”、“九州”、“中国”、“世界”和“列国”的概念，他们从传世的文献如《诗经》、《史记》一直到《海国图志》等等文献中，找到古代从邹衍到魏源等等关于世界、中国的种种观念加以分析，描述了古代中国关于世界观念的变化。可是，最直接反映着中国人这种空间政治观念的地图，却很少有人使用①。其实，在各种曾经命名为“海内”、“华夷”、“朝贡”、“禹贡”、“万国”、“世界”的地图名称的改变，和现存的各种标帜着古代中国人心目中“天下”范围的地图的大小变化、位置挪移和方位改动中，很可以看出，中国人思想中的“世界”是如何从一隅渐渐扩大，而“中国”如何从笼罩天下缩小到万国中的一国，自己所在的地域位置是如何从中心向边缘移动，而“四夷”如何从依附在中国衣襟边缘的点缀变成了雄踞四周的国家②。其实，关于地图的话题还可以说到很多，比如古代的上南下北，何以变成了上北下南？利玛窦的世界地图何以还要把大明国放在中心，而当时上起皇室下到文人为何并不对“把中国画得如此小”而愤怒？明代中后期的海防图为什么总是

① 但是，研究地图的学者也很少关心它在思想史中的使用，如姜道章在《二十世纪欧美学者对中国地图学史研究的回顾》这篇相当仔细的综述中，也没有提到对中国古地图的思想史研究，《汉学研究通讯》十七卷二期，台北，1998。而日本学者在关于中国古地图的研究中，虽然涉及了这一问题，如织田武雄《地图の历史——世界篇》，203页，讲谈社，1974，1994。海野一隆《明清におけるマテォ・リッチ系世界图——主とって新史料の检讨》，载《新发现中国科学史资料の研究(论考篇)》，京都大学人文科学研究所，1985。但是，都没有深入追究。倒是在事关日本历史时，却讨论了一些可以算是思想史方面的问题，如船越昭生《坤舆万国全图と锁国日本》，《东方学报》四十一册，京都，1970。

② 有趣的是，在中国最早可以反映非中国中心的地图中，佛教的地图可能是最有代表性的，在《佛祖统纪》中，佛教徒志磐所绘制的《东震旦地理图》、《汉西域诸国图》、《西土五印之图》等三幅，就构造了由三个中心组合的世界，但是，这种地图的格局却在很长时间内并不被主流地图绘制者接受，从这背后，是否也可以看到异域文明在中国的命运？



将陆地画在下而海洋画在上①？明代方志中的各种州县城镇地图，为什么总是关注在官府署廨、学校庙观和城隍仓廪上，为什么这些地图中没有了普通民众居住和活动的街坊市集、酒馆勾栏②？正像有人说的，“每一个人类共同体都有一个不同的世界”，其实，每一个时代也有一个不同的世界，在“世界地图”这个图像下面，潜藏着相当多关于民族、国家和世界，以及关于知识与权力的思想史内容③。因为，空间性的地图在被绘制出来的过程中，已经融入了绘制者的视觉、感受和历史性观念，历史上的各种地图的变化又构成了观念的变化，而当它的绘制方式一旦成为一种固定的制度，那么，它的合理性又将以常识支配着人们的习惯，人们将会通过地图上设定的空间确立自己对“国家”和“历史”的认同，并划分“中心”与“边缘”的等级差异④。所以，如果地图也成了思想史的重要材料，那么，在各个文物收藏部门中的各种地图，将不再仅仅是一种被收藏的“文物”，它的“价值”也不再仅仅是由于它的年代⑤。

---

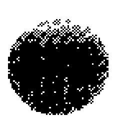
① 比如嘉靖三十五年(1556)的《筹海图编》和万历十九年(1591)的《全海图注》以及稍后的谢杰《虔台倭纂》中的《万里海图》，总是不按习惯的北上南下，而是把中国内地绘在下方而把可能入侵的日本以及大海等放在上方，按照郑若曾的意思，这是“内上外下，万古不易之大分也，必当以我身立于中国而经略夫外裔，则可，若置海于下，则先立于海中，自列于外裔矣，倒视中国，可乎？”《郑开阳杂著》卷八，《文渊阁四库全书》本，八页 A—B。

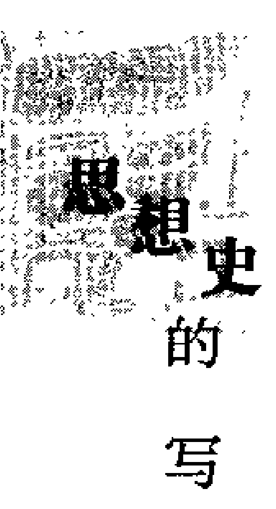
② 参看葛兆光《古地图与思想史》，载《二十一世纪》2000 年 10 月号，总六十一期；又，《古舆图别解》，载《中国典籍与文化》2004 年 3 期。

③ 更进一步说，如果用福科的思路，那么，“领土”、“区域”、“移动”不仅是地理学概念，而且是法律、经济和政治概念，他说，在这些“领土”、“区域”、“移动”等等地理学处理的概念下，“找到了我所追寻的东西：权力与知识之间的关系”。《权力的眼睛》，中译本 205 页，上海人民出版社，1997。

④ 比如说都市与乡村、首都人与外省人、中原与边地，沿海与内地、上只角与下只角，江南与江北等等，这些地理概念表面上只是方位的指示，但实际上又隐含着文明、经济、政治上的价值等级区分。因此现在的地理学研究也发生了变化，它的三个维度是历史、空间和社会。

⑤ 其实这一思路，其启迪一半来自文物收藏，有一次，参观清华大学图书馆收藏的古地图，在那幅巨大的地图面前，我想到的恰恰不是它的文物价值，而是它对思想史的另类意义。

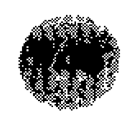




四

在上一节中，我讨论的是什么可以作为思想史的资料，在下一节里，我将具体地讨论思想史研究究竟如何使用图像资料。在这一节的最后，我还想对思想史家是否应当充分地使用考古与文物资料多说几句。

毫无疑问，思想史是一个边界不定的研究领域，它需要社会史、政治史、经济史、文化史、宗教史等等为它营构一个叙述的背景，也需要研究者在种种有文字的无文字的实物、文献、遗迹中，细心地体验思想所在的历史语境。它不可能笼罩各种历史，但它却可以容纳更多的资料。以往，在思想史写作中，虽然考古发现与文物资料也曾经被使用，但肯定还远远不够，这主要是因为，思想史的写法还没有更大的变化。在传统的写作中，传世文献中的精英和经典已经相当充分，于是，常常有人会想，思想史还有必要在已经汗牛充栋让人眼花缭乱的传世文献之外，去旁涉那些考古与文物么？考古与文物能够改变思想史的主脉并使它出现根本的变化么？引入这些资料是否会把思想史变得漫无边际？但是，现在的思想史写法却可能会给人们提出新的问题，它使思想史家有可能意识到，仅仅依靠传世文献，不仅并不充分，而且由于时代悬隔，那些几经复制和印刷的文本，已经不能使研究者身历其境地重建当时的心情和语境，也不可能发现隐藏在社会生活背后的更深的一般知识思想与信仰世界。那么，现在的问题是，思想史家们应当如何充分地应用这些考古与文物，并且把它恰如其分地安置在思想史的写作中呢？

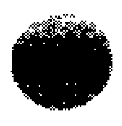


第十节　思想史研究视野中的图像

尽管“图”与“书”如今已经合为一个词，尽管“左图右史”曾经是古代中国关于历史记载的传说，但是，对于“图”的研究却始终不如对“书”的研究，尤其是在中国思想史研究领域。思想史研究者或者囿于“言为心声”的习惯，觉得只有文字文献才算真实而准确地表述思想，图像分析难免穿凿之嫌，或者觉得文字文献已经足够思想史研究者左右采撷，因而对于图像文献漠不关心。所以，至今用图像文献来研究思想史的尝试仍然很少，仿佛那些并不直接表达思想的资料，可以任凭它们处在思想史研究视野之外。

当然，在有的领域，研究者已经注意到图像。不过，除了文字文献匮乏而不得不依赖考古发掘和传世文物的早期历史研究之外，有的图像还只是作为“插图”，像各种“图说”历史与文化的著作，从郑振铎《插图本中国文学史》和《中国历史参考图集》出版以来，虽然图像用得已经不少，但是图像只是文字叙述的附庸，它在书中的存在似乎只是为了作为文字文献的佐证①。有的图像被过分还原为文字，研究者注意到它的叙述内容，却并不注意图像的形式意味，于是图像还原成了文

① 这种形式的图书已经相当流行，除了郑振铎书外，近年来在中国内地也有不少出版物，这里仅就手边藏书，略举几例，如吴方撰文，齐吉祥配图的《中国文化史图鉴》，山西教育出版社，1992；杨义、中井政喜、张中良等编《中国新文学图志》，人民文学出版社，1997；陈平原、夏晓虹主编《触摸历史：五四人物与现代中国》，广州出版社，1999。



献，像近年各国学者对《点石斋画报》的一些精彩研究，可是这里的内容如西风东渐、如社会风俗，只是作为叙述社会史的资料被使用[①]。当然，巫鸿关于武梁祠汉画像石研究相当深入，其中很多论述如画像石所在的祠堂空间象征宇宙等等，已经涉及了深层的观念世界，问题是，汉画像石长期以来始终被看作是艺术史的专门领域，因此这种论述没有引起人们对其他图像中的思想史内容的重视[②]。同样，近来杜正胜对于《番社采风图》的研究也相当精彩，特别是指出了"风俗画容易抄袭，终于成了'格套'，然而真实的格套也可以作为生活万象的缩影，具有典范意义"，这种格套恰恰呈现的是"日用而不知"的传统观念。但是，可惜的是人们却没有进一步讨论所有图像中最容易落入"格套"而成为某种思想史"象征"的构图、变形、位置、设色等等[③]。从图像学研究的角度看，构图、变形、位置、设色等等恰恰是图像与文字文献的差异所在[④]，从思想史研究角度看，这些方面的图像学研究才是可以补充文献资料的地方。因为，既然图像也是历史中的人们创造的，那么它必然蕴涵着某种有意识的选择、设计和构想，而有意识的选择、设计与构想之中就积累了历史和传统，无论是它对主题的偏爱、对色彩的选择、对形

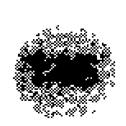
---

① 如康无为(Havold Kohn)《画中有话：点石斋画报与大众文化形成之前的历史》(*Drawing Conclusions: Illustration and the Prehistory of Mass Culture*)，载《读史偶得：学术演讲三篇》，台北，中央研究院近代史研究所，1993。武田雅哉《清朝绘师吴友如の事件》，作品社，东京，1998；陈平原《晚清人眼中的西学东渐》，作为《导言》载其所编《点石斋画报选》1—76页，贵州教育出版社，2000。

② 巫鸿(Wu Hung)《武梁祠：古代中国图像艺术的意识形态》(The Wu Liang Shrine: The Ideology of Early Chinese Pictorial Art)，Stanford University Press，1989。参看邢义田《武氏祠研究的一些问题》，《新史学》8卷4期，187—216页，台北，1997。

③ 杜正胜《番社采风图题解——以台湾历史初期平埔族之社会文化为中心》，载《景印解说番社采风图》，历史语言研究所，台北，1998。参看詹素娟《文化符码与历史图像——再看番社采风图》，《古今论衡》第二辑，历史语言研究所，台北，1999。

④ 中国古代画论中，最有名的是谢赫"画有六法"，其中，除了"气韵生动"、"骨法用笔"是精神与技巧外，"应物像形"、"随类赋彩"、"经营位置"和"传模移写"，正好是我们这里所说的构图、变形、位置、设色等等，这才是图像与文字的差异所在。



象的想象、对图案的设计还是对比例的安排，特别是在描摹图像时的有意变形，更羼入了想象，而在那些看似无意或随意的想象背后，恰恰隐藏了历史、价值和观念，于是在这里就有思想史所需要研究的内容。

“图，经也，书，纬也。一经一纬，相错而成文”，宋代人郑樵曾经说到“古之学者为学有要，置图于左，置书于右，索象于图，索理于书”①，如果真如古代人理解的那样，象中蕴理，理以象出，那么，我们不仅可以在文字文献中找到思想史，也许还可以在图像资料中找到思想史。在西方，图像学(iconography)自十九世纪从考古学中分离出来，成为研究宗教艺术中的图案、象征、符号的意义之后，渐渐进入关于民族、宗教、观念、意识形态的研究领域，然而，这一领域在中国研究中却还没有得到充分的发掘。其实，中国古代文献中的图像相当丰富，它也真的蕴涵着相当丰富的思想史内容，只是思想史研究中的图像研究，尚需要一些方法上的摸索，下面便尝试举几个具体的例子②。

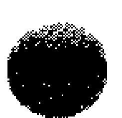
一

在古代中国的祠堂祭祀或宗教仪式上经常使用一些悬挂的图像，

---

① 《通志·图谱略》，载王树民点校《通志二十略》下册，1825页，中华书局，1995。关于图像的意义、古代人的说法，还可以参看明代周孔教《三才图会·序》：“君子贵多识，一物不知，漆园以为视肉撮囊，且儒者不云乎，致知在格物，按图而索，而上天下地、往古来今，靡不若列眉指掌，是亦格物之一端，为益一也；万物鼓铸于洪钧，形形色色，不可以文字揣摩，留侯状貌如妇人好女，匪图是披，将以为魁梧奇伟一大男子，食蟹者悦尽信书，直为劝学死耳，得是图而存之，无俟读书半豹，而眼中具大见识，鸿乙无误，为益二也。然钟鼓不以飨爰居，而冠冕不以适裸国，方今图不以课士，士又安用图为？是亦爰居之钟鼓，裸国之冠冕也，为图一穷。笔精墨妙，为吾辈千古生涯，子云且薄为小技，矧图涉丹青之事，即童稚且嬉戏视之，孰肯尊信如古人所谓左图右史者乎，是为图二穷。”见《三才图会》卷首，2—3页，上海古籍出版社影印本，1988。

② 如果极而言之，下面所列举的这些图像所涉及的思想史问题，也许分别与古代中国的宇宙空间观念、民族主义传统以及不同思维方式有关。



这些图像的空间布局似乎始终很呆板也固定，如果说，绘画作为艺术，它在布局上追求的应当是变化与新奇，可是，这些仪式上使用的图像却始终好像刻意遵循一种陈陈相因的，四方向中心对称排列的格套，改变这种格套反而会使它的意义丧失。而这种反复呈现的"格套"，却成了一种象征，它来自对于某种观念不自觉的持久认同。因为，这些空间布局的背后，其实有很深远的历史与传统，简言之，重复呆板的格套象征着根深蒂固的观念。

比如，古代中国的佛教与道教就有在仪式上作为想象神祇世界悬挂的画轴，这些图像是在大型宗教仪式中使用的，通常图像是仿照宗教建筑的三面墙壁安置，中间正面的是最高的主神，两侧是各种辅助性的神仙或菩萨，共同象征着宗教所设定的"圣域"，作为宗教理想的境界引起信仰者的崇拜、向往和模仿，因此这类图像作为思想史文献时，常常需要将它放置在宗教仪式中，考察它的象征意味。如本世纪初法国伯希和（Paul Pelliot）带至巴黎的，有明代景泰五年铭记的《水陆斋图》，就是佛教水陆大会中使用的，它不仅向信仰者讲述着天界的情形，而且按照法国学者的研究，这种仿佛金字塔（pyramid）式的空间构造有着"向着中心众星拱北斗式的涌动"的意味，它本身就呈现了"中国人的世界观和自然观，以及对万物的看法"①；而现存波士顿博物馆的南宋《道教三官图》则可能是道教斋醮仪式上用的"幕"，按照宋代人《灵



波士顿博物馆藏
天地水三官图

① 参看カロリヌ・ジスーヴェルマンド撰，明神洋日译《明景泰五年在铭〈水陆斋图〉をめぐる图像学的研究》，《佛教艺术》二一五号，119—120页，东京，1994。

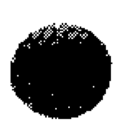


宝领教济度金书》卷一的说法，在室内举行斋仪，北、东、西三面墙壁就需要绘制图像，斋坛前要设幕，平常建斋，要立东西两幕，如果是隆重的黄箓斋，则要建东西六幕，“左玄师、次天师、次监坛大法师，右五帝、次三官、次三师”①，据现代学者的研究，这些作为坛场帷幕的神祇图像，也是信仰者想象神界的依凭，它的空间设计与宗教仪式的配合，也有着相当深刻的意味②。这种绘画本身的内容与它悬挂的空间位置，构成了一个置身其中的信仰者身历其境的“境”，加上正面主神的画像、牌位或塑像，三面神奇画像加上夜晚头顶星空，构成想象的“圣域”或“天界”，它凭借历史传统的遗存、神奇谲诡的故事、匪夷所思的内容和绚丽缤纷的色彩，本身就构成了想象的世界，而这种仿效多维空间，如同现代环状银幕的仿真场景，加上宗教音乐，把本来就有虔诚信仰的人们带到预设的宗教境界。

“铸鼎像物”，即由图像构造虚拟世界以比拟真实世界的历史很早，人们也早就看到了图像对于宗教性想象的启迪性，也早就理解了这种空间设计的象征性。关于《楚辞·天问》最早的解释之一，就是王逸《章句》说的，屈原被放逐后“见楚有先王之庙及公卿祠堂，图画天地山川神灵、琦玮谲诡，及古圣贤怪物行事。周流罢倦，休息其下，仰见

① 《灵宝领教济度金书》卷一，《道藏》影印本，第七册，28 页。关于更早道教造像的文献，参看传陆修静撰《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷二《造像品》，《道藏》影印本，第 24 册，747 页。文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988。

② Huang Shih-shan《Summoning the Gods from Heaven, Earth and Water: Paintings of the “Three Officials of Heaven, Earth and Water” in the Boston Museum of Fine Arts and their Association With Daoist Ritual Performance in the 12th Century》，这是作者提交给“宗教与中国社会”国际学术讨论会论文，香港，2000。又，关于从不同神像配置中探索思想信仰，彭明辉《由神明配置图看台湾民间信仰》一文可以参考，载《新史学》六卷四期，台北，1995；而李丰楙、谢宗荣在《道教文化与文物图像》中，也已经指出对于道教文物的理解，必须模拟其原有的情景脉络即仪式，而道教仪式中表现的就是宇宙图式的展现，“它是对于自然界秩序的一种模拟”，《道教文物》，11—12 页，历史博物馆，台北，1999。



图画，因书其壁，呵以问之"[1]，而《山海经》据古人的一种说法，就是一种四面悬挂、象征四方以作地理讲说的图画，因此朱熹说它"往往是记录汉家宫室中所画者，说南向北向，可知其为画本也"[2]。可能秦汉以来，用宫室的或墓室的四堵墙壁、或选挂四方的若干图画来象征四方，模拟宇宙天地，以供人想象另类世界的传统已经很深了[3]，所以道教一开始就沿用了这一方式象征他们自己设定的理想世界，《太平经》中就有关于《乘云驾龙图》、《东壁图》和《西壁图》的说明[4]，当年王明先生整理《太平经》为《太平经合校》，也曾经请中国科学院考古研究所陆式熏为其作此三图，附在《合校》的后面[5]。

后来的这些画幕、画轴和壁画，都是早期道教图像绘画传统的延续。后来的道教斋、醮仪式中，常常要像《九歌》一样，构造神奇气氛和想象世界，这不像早期道教简朴的静室[6]，在后来的道教活动中，除了要有庄严肃穆的祈祷诵经、美妙动听的步虚音乐、谲诡神秘的步罡踏

---

① 《楚辞补注》卷三，85 页，中华书局，1983。

② 《朱子语类》卷一三八，3278 页，中华书局，1988。

③ 丁晏《楚辞天问笺》说："壁之有画，汉世犹然。汉鲁殿石壁及文翁礼殿图，皆有先贤画像，武梁祠堂有伏羲祝诵夏桀诸人之像，《汉书成帝纪》甲观画堂画九子母。《霍光传》有周公负成王图，《叙传》有纣醉踞妲己图。《后汉宋宏传》有屏风画列女图，《王景传》有《山海经禹贡图》"，转引自《天问纂义》7—8 页，中华书局，1982。

④ 尽管现在文本有文字阙略，但我想这一定是早期道教对于祭祀场合图像的记载，早期道教也很注意构造对称的空间感觉，正在如此它声称这些画不仅是"皆像天法，无随人事"，而且是神衣"随五行色"、六重"象六方之彩杂"，王明《太平经合校》卷一〇二《神人自序出书图服色诀第一百六十五》，460 页，中华书局，1960，1997。

⑤ 但是，显然这三图是有问题的，像其中西壁图的厮杀格斗，仿佛不是道教神仙画倒像是《水浒》插图，而东壁图中的殿堂屋宇，不像是早期绘画的风格倒像是后来界画的技法。显然，这些不是直接追续早期道教图像，倒反是沿袭了后来道教绘画如宋代卷轴画《武宗元朝元仙杖图》、《佚名八十七神仙卷》、元代芮城永乐宫壁画《诸神朝三清》等等之后的后设想象。

⑥ 吉川忠夫《静室考》指出，早期道教的"静室"（或靖室）是非常朴素的，不仅设在名山大泽无人之野，而且只有香炉、香灯、章案、书刀，供修行者静坐思过、与神交接。载《日本学者研究中国史论著选译》第七卷 446—477 页，许洋主译，中华书局，1993。

斗之外，还要有能够引起人们想象仙界的图像，据说，在焚香时要"常存炉左金童右玉女侍香炉也"，在呈章朝真时要"存五方气及功曹、使者、吏兵，左右分位，森然如相临对待左右前后"，道教告诫人们，在想象神祇时"皆目想仿佛若见形仪，不可以空静寥然无音响趋拜而退也"①。可是，当信仰不能仅仅依赖心灵的想象达到这种境界时，便只有依赖音乐与图像的启发和诱导了，《要修科仪戒律钞》卷十七叙述斋科的时候，就曾经要求"地铺锦席，前立巨屏"，而巨屏上是"左右龙虎将军、侍从官将、兵二千许人立两面，若有备卫焉，复有金甲大将军二十六人，神王十人，次龙虎二君之外，班列肃如也"②。如果在芮城永乐宫三清殿，去看各面墙壁上诸天众仙拱卫与群趋朝拜于三清的向心图像，是否也可以烘托三清的崇高，引起信仰者对三清境界的向往呢③?

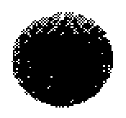
对于宗教史研究来说，关于图像与仪式之间相互配合关系的理解相当重要，不过，对于思想史研究来说，还需要继续追问的是，从信仰者无须图像可以在静室自觉地存想思神，到信仰者需要图像来启迪对神祇世界的幻想，这一变化背后隐匿着信仰世界的什么变化? 当然，

---

① 《云笈七签》卷四十五，齐鲁书社影印本，257页，1988。

② 《要修科仪戒律钞》卷十七，《道藏》影印本，第6册1006页。又此文又载《云笈七签》卷三十七，209页。又，《云笈七签》卷二十五记载"北极七元紫庭秘诀"时说明所需物品中有"七元图"，"图用青绢两幅长九尺画之"，147页。据现代学者调查，在福建、浙江南部一带的道教仪式上，也同样要悬挂各种图像，如福建南靖金山乡的灵应坛要挂《十王图》、大田道士做醮时则挂三清及天府地府图，浙江苍南道士的坛场，东边要挂代表日宫、马元帅、温元帅，西边要挂月宫、赵元帅、康元帅的图像，参看劳格文(John Lagerwey)《福建省南部现存道教初探》及劳格文、吕锤宽《浙江省苍南地区的道教文化》，《东方宗教研究》新三期，艺术学院传统艺术研究中心，台北，1993。

③ 参看山西文物管理工作委员会《永乐宫》，人民美术出版社，1964；傅熹年《永乐宫壁画》，载《文物参考资料》1957年3期，30页，北京。关于这种道教仪式上图像、音乐、文字与宗教心理的关系，尚需要一个总合的研究，比如把道教各种《朝元图》，类似唐代陈陶《朝元引》这样的文献、道教醮仪对于坛场、动作、程序的规定以及斋醮音乐综合起来，可能才会对其宗教意味理解更清楚。



更需要追问的是，通过这种以环绪四周、拱卫中央的空间布局已经成为格套的宗教绘画，我们应当如何理解它所象征"圣域"、"天界"或"三清境"的思想意味？就像古代以圜丘、灵台、明堂，以"玉琮"、"苍璧"、"式"来模拟天地宇宙，以取得通天的意味一样，道教以及后来的佛教，在安排仪式的场地时，何以也要在方位、尺寸、色彩、设施甚至陈列物品上都要与古代中国人所认定的宇宙天地四方星像相对应[1]？在对于"圣域"的宗教绘画中，为什么也要模拟古人观念世界的宇宙空间，为什么神的世界也要与中心、四方、五行、上下相对应，形成中央与东西两侧、四方的对称和谐关系[2]？像《度人经》卷首三清图，它被置于

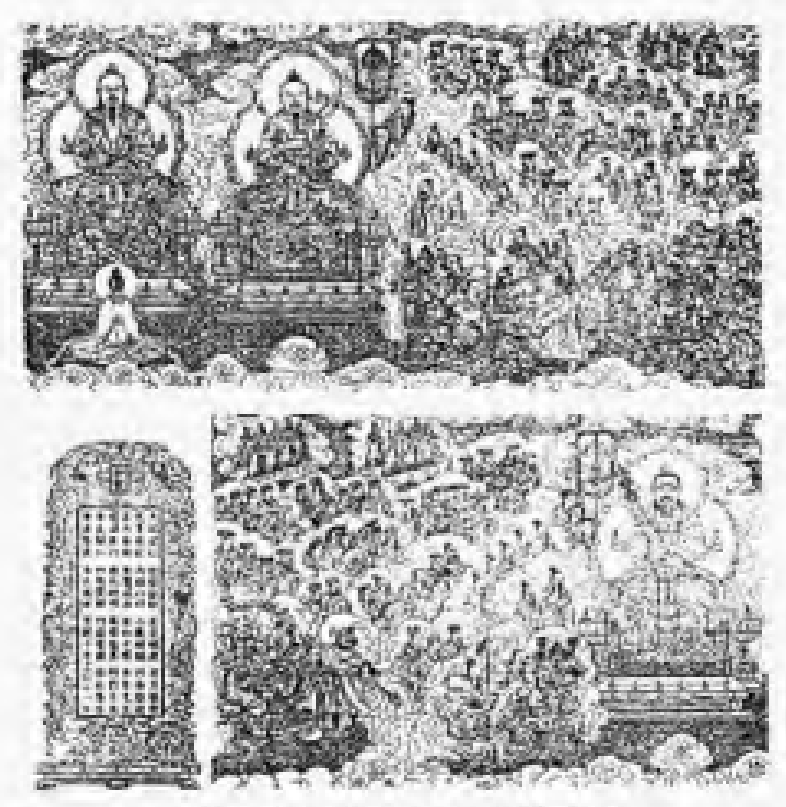


山西芮城永乐宫壁画

① 例如道教大型斋仪之斋坛的方位、每层的高度、安纂的枚数、柱之色彩、门之雕刻、门上牌额文字的书写及底色、灯之安放，都与宇宙天地四方星宿有相当精确的对应。见《灵宝领教济度金书》卷一《坛幕制度品》，《道藏》影印本，第7册，20—21页。

② 这种空间观念的影响相当深，就连小说也不例外。早期的如道教关于"十洲三岛"的传说和想象，就是按照这种空间布局分配的，参看《云笈七签》卷二十六，155页以下；而后来的小说如清吕熊《女仙外史》第一回在叙述"天上各有境界"时，也要分出"东天是道祖三清及群仙所居，西天是如来佛祖及诸菩萨阿罗汉所止，北天是玄武大帝暨众神将治焉，昊天上帝之宫阙，则在中央而统辖南天"。

整个《道藏》之首，其象征意味当然相当重要，而它就是按照某种等级次序来安排位置的，元始天尊、二十八宿、五方斗宿、四天三十二天、太



《正统道藏》所收《度人经》卷首图

阴太阳的空间位置，即按照这种关于宇宙的空间关系、位置的等级秩序来安排[①]，可能阅读道教神仙绘画的人会觉得，这种绘画的空间设计千篇一律，十分呆板，我觉得，恰恰是由于它的反复呈现，才说明这种叙述背后是一种根深蒂固的习惯和观念，恰恰是在这些看似描述神界的绘画中，我们可以看到古代中国人是如何以图像来诠释"中心"与"四方"的空间布局、中心的地位高于四周的价值观念，是如何以图像

① 关于类似图像，饶宗颐在《吴县玄妙观石础画迹》中有所讨论，载《历史语言研究所集刊》四十五本第二分，265—283页，台北，1974。

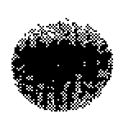
来演绎古代中国传统的“一”的观念、“五行”的观念的，而古代中国“天圆地方”的空间感觉又是如何构造了宗教的想象世界，并渗透到宗教图像中来的。

二

图像不仅用模拟(simulation)表达着取向，以位置(position)传递着评价，以比例(proportion)暗示着观念，更以变异(variation)凸显着想象。在古代图像中有意识的位置安排、大小变化是很常见的，像家族祠堂的人物图以昭穆次序安排，统统画成正面端坐像，就是作为秩序的象征(symbol of system)，而山水画中人物的渺小，也已经被艺术史家指出它隐含了某种溶入自然或追求静谧的取向，古代帝王图常常将帝王的身躯画得格外高大而将侍者画得相对渺小，就表现着一种对地位与权力的仰视，而明清版画中把理想女性想象成削肩纤弱的模样，多少反映了那个时代男性中心的强势地位和缺乏自信的性别意识。特别有意思的是，我注意到古代中国以地图绘制中的中与边、大与小、上与下来表达着当时关于民族、国家和文明的观念，也表达着某种焦虑和不安①，而《职贡图》、《王会图》或《朝贡图》，则把异国人物不仅画得“非我族类”，而且多少有些变形，正是在这样的变形中，表现着天朝大国的自我意识。

思想史研究者已经指出，古代中国思想向近代中国思想转变的一个重要方面，就是中国从“天朝”的想象中走出来，进入“万国”并峙的

① 明代郑若曾在《图式辩》中的一段话相当有意思：“有图画家原有二种，有海上而地下者，有地上而海下者，其是非莫辩，若曾以义断之，中国在内，近也，四裔在外，远也，古今画法皆以远景为上，近景为下，外境为上，内境为下，内上外下，万古不易之大分也，必当以我身立于中国而经略夫外裔，则可，若置海于下，则先立于海中，自列于外裔矣，倒视中国，可乎？”《郑开阳杂著》卷八，影印《文渊阁四库全书》本，八页 A—B。



时代，从而对于自我的理解从“天下”到了“中国”[①]，可是，当古代中国这种自我文明永恒高于四裔的自信一旦丧失，传统的知识、思想与信仰世界就将出现裂缝甚至崩溃。可以证实思想史中的这一论断的文献很多，不过最直接和最形象的表现却是上面提到的那两种图像，一种是古代中国人画的“世界地图”如《舆地图》、《禹迹图》、《广域图》之类，当它把汉族所在的那一块空间放在中央并占据了“天下”的大半而将异域画得很小并放在四周，我们知道它仍然在表达着古代中国关于天朝与四夷的想法，而当人们被迫接受近代西方绘制的世界地图时，可以知道传统关于天下的观念已经崩溃[②]。而另一种如《职贡图》等等，也同样是对世界的一种理解，自从传说梁元帝画《职贡图》以来，到收入四库全书的《皇清职贡图》，历代宫廷都曾以异域来使朝觐为主题画过这种图像，在很长时间内，这种原本为表现天朝上国中“胡越一家、要荒种落，共来王之职”，又把异

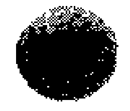


职贡图局部

---

① 列文森(Joseph R. Levenson)《儒教中国及其现代命运》(Confucian China and its Modern Fate)指出，“近代中国思想史的大部分时期，是一个使‘天下’成为‘国家’的过程”，郑大华中译本，87页，中国社会科学出版社，2000。

② 关于这一点，我已经在上一节中略略涉及，也在《中国思想史》中，以古代中国的世界地图为例讨论过了。参看《中国思想史》第二卷第三编第二节《天崩地裂(下)：古代中国所绘世界地图中的"天下"、"中国"、"四夷"》。最近，在 Walter D. Mignolo 所著的《*The Darker Side of the Renaissance; Literacy, Territoriality, and Colonization*》的第五章中，也看到了类似的研究。Michigan University press，1995。



族看成"其状貌各不同,然皆野怪寝陋,无华人气韵"的图像[①],一直被当作"万国"、"异族"、"番鬼"甚至"洋人"图像的范本,无论是写实的还是想象的,它都充当着关于"异域的想象"[②]。

在这种想象的图像中,中国以唯一文明大国的眼光俯瞰四夷,半是鄙夷,半是哀悯。南宋刘克庄在描述李伯时所绘《十国图》时,说尽管有的外邦离开万里,但他所画却"非虚幻恍惚意为之者",也就是说至少关于日本、日南和波斯还是实录,尽管如此,他还是把异族人想象成野蛮人,"其王或蓬首席地,或戎服踞坐,或剪发露骭,或髻丫跣行,或与群下接膝而饮,或瞑目酣醉,曲尽鄙野乞索之态"[③],尽管当时文明的汉族国家已经被野蛮的女真和后来的蒙古压迫得只剩下半壁江山,那种文化的优越感却始终不曾消失,反而在强敌环伺中越发凸显出来。当然,这并不仅仅是古代中国一侧的事情,同样,也可以从一些西方的图



南宋黄裳所绘地理图

① 《德隅斋画品》记梁元帝《番客入朝图》(疑即《职贡图》)语,转引自陈传席编《六朝画家史料》285页,文物出版社,1990。

② 关于《职贡图》,可以参看榎一雄的论文《职贡图の起源》,载《东方学会创立四十周年东方学论集》,东京,1987。现存台北故宫的梁元帝萧绎《职贡图》是南唐顾德谦的摹本,南唐以前,关于异域异族的图像现在还可以看到的,如敦煌158窟中唐所绘《涅槃经变·各国王子举哀》等,也可以参考。

③ 刘克庄《后村先生大全集》卷一〇二《题林竹溪书画·李伯时画十国图》,转引自陈高华编《宋辽金画家史料》512页,文物出版社,1984。

像资料中看出最早接触时代西人对于中国有多少想象。通常，人们都以为用图像传达一件事物或现象，比文字更准确[①]，因为文字在阅读和理解的时候，非常容易从词汇意义的缝隙中羼进想象，当一个文字的描述从写作者笔下到达阅读者眼里的时候，看上去似乎很直接，其实并不尽然，古代所谓“郢书燕说”说的就是文字的“误读”。不过，看似写实的图像似乎也难以逃避想象和偏见的入侵。举一个例子，善于写生的西洋人用他们的透视画法，描绘中国的建筑、风景和人物，本来按理说应当大体准确，像1665年Johan Nieuhof的一幅风景画，就被人在巴黎找到了原来的素描底本，底本看起来就是实地的写生作品。但是，恰恰是原来那个素描底本的被发现，说明这是实景的同时，又说明在从写生到作画的时候羼入了想象，因为，在后来印刷出版的图中，这



Johan Nieuhof所绘中国风景

---

① 图像是否能够把形象准确地从这一端传递到另一端，从一个人的视觉感觉传到另一个人那里去？看上去仿佛是可以的，现代的摄影技术加上传输技术，似乎可以毫发不差，像电视上出现的场景就总是给人以真实感，而报纸杂志上配了新闻而刊登的照片也常常起到佐证的作用，“眼见为实”总是让人放心，不再产生怀疑。即使在依赖绘画的时代也是如此，比如，艾儒略在福建刻天主教的书，其中有的图像，就是从欧洲出版的宗教书中翻刻的，有一幅《圣母端冕居诸神圣之上》，就是从1596年在比利时安特卫普（Antwerp）出版的《*Adnotationes et Meditationes in Evangelia*》中翻刻的，除了把西洋文字改成汉文把原来分开的图文合一之外，大体上原汁原味，而1785年法国巴黎（Paris，Moutard）出版的一本关于中国的书，也就是Grosier Jean-Baptiste的《*Atlas general de la Chine*》中，就把中国的《天工开物》中的织机等图照样翻印，大体上分毫不差。

些椰子树、城楼上的草木，却是后来按照西方的习惯性想象加上去的，于是，这幅画里就有半真半假。文化交流和相互理解的历史中常常就是这样的，“误读”伴着“想象”，“揣测”连着“观察”，像一幅据说是顺治皇帝的画像，怎么看也像是一个西洋人在西洋宫殿里面，那种雕镂精细、花纹繁复，墙上挂满了华丽挂毯的宫殿，不像中国的皇宫，说是西洋贵族的豪宅可能更像一些，至于旁边的那只小狗，也许是想象中加上去的，中国皇帝大约不会自己养一条牧羊犬[1]，而西洋人所绘的乾隆时代宫廷宴饮图，也羼了很多西方习惯想象在内[2]，同样，在另一幅关于清初宫廷的绘画中，我们看到清帝手按地球仪，阶上众军人执刀拄枪，四周侍卫，阶下是四个犯人，其中一项上戴枷者倒地，布局全然是西洋画的格局，

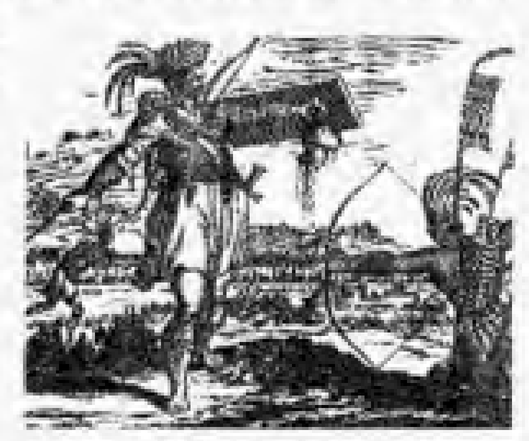


西洋人绘传为顺治皇帝像

① 基歇尔(Athanasii Kircheri，英文译本为 Athanasius Kircher)《中国图说》(*China Monumentis*)，Amstelodami，1667；Charles Van Tuyl 英译本《*China Illustrata with Sacred and Secular Monuments, Various Spectacles of Nature and Art and Other Memorabilia*》，PP. 103，Indiana，1987。

② Friedrich Perzynski 著《*Von Chinas Gottern, Reisen in China*》，Tafel. 17，Kurt Wolff Verlag，Munchen and Leipzig，1920。

把宫廷、帝王和审讯放在一起，大约也只是一种西方的想象[①]。我也不知道有没有人能够猜出，这幅令人惊心动魄的画中，那个手持长矛背上挂弓，手提人头的人是何许人？可能会猜是印第安人、非洲人，但我想中国人中间大概很少会想到这是早期台湾人的形象[②]。如果将它与十八世纪上半叶的《番社采风图》的记载相比较，《番社采风图》作者眼中那种其乐融融的景象，与西方人眼中这种杀伐劫略的情景，似乎并不是一个地区的生活场景，当然，这是1671年出版的绘画，比起《番社采风图》的时代略早，但是，即使倒推数十年，且不说那时的台湾人是否野蛮到猎头，就说服饰罢，台湾人在那个时代，脖子上系的仍旧是这样的项链，头上戴的还是这种用羽毛作成的冠么？那么，这究竟是实景，还是关于异类的想象呢？



西洋人绘早期台湾人图像

古代中国似乎充满了对四夷的鄙视，甚至在对四裔进行描述的文字和图像中，都蕴涵着天朝大国的骄傲和对野蛮的怜悯，于是，总是随着想象甚至幻想把异域之人想得"野怪寝陋，无华人气韵"[③]。然而，早期如十三至十五世纪的欧洲，似乎也充满了对东方的好奇，诸多游

---

① 见 Joan Nieuhof《*Tartarischem Cham, Keizer van China*》卷首，1665。此书现存比利时鲁汶大学神学院图书馆。

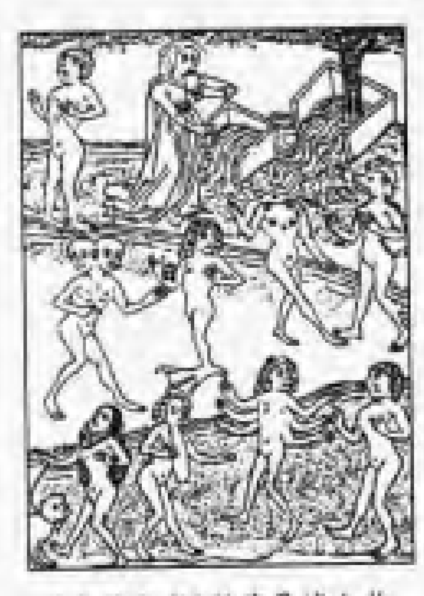
② 这是1671年在 Amsterdam 出版的一部书中的插图，见《*Ilha Formosa-Het Schone Eiland*》51页。这种想象也存在于另一部关于明清鼎革的书中，见《*Reghi Sinensis*》卷首，图中一骑在马上的清将，右手挥刀，左手提着人头，Amsteladami，1661。

③ 包括作为类书的《三才图会》，参看其《人物》十二至十四卷中的各种异域人物图像与说明文字，《三才图会》817—872页，上海古籍出版社影印本，1988。

历东方或想象东方的书中，不仅有着半真半假的文字，还有羼进了幻想和揣测的图像。让我们看 1478 年出版于 Augsburg 的《自然之书》(*Buch der Natur*)和 1609 年刻印于中国的《三才图会》中所收的两幅关于异域人的图像，这两种不同的图像和相同的心情，它们让我最先



《三才图会》想象异域人物图之一



《自然之书》所载异域人物



《三才图会》想象异域人物图之二

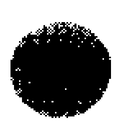
想到的，就是图像中对"异邦的想象"。早期西洋人对于东方尤其是中国的想象，正好和古代中国的《职贡图》、《王会图》或《朝贡图》中关于外国人的想象配成一对儿，从这些图像中，我们恰恰可以透视各自对"另类文明"的预设，在如何影响着自己对"他者形象"的描述。

三

依照想象绘制图像，当然有因羼入偏见的想象而产生的变形，在图像与图像之间的临摹、复制和传写中，也会发生差异，除了一些技术上的原因外，还有一些另外的原因，比如羼进了来自传统的习惯、想象甚至偏见等等。于是，思想史可以把图像翻刻、临摹、转写、抄袭之间发生的差异，看成是一个历时性过程，由于在由此而彼的变异中羼入了观念世界的内容，因此，这种不同的图像之间就有着思想史需要研究的问题①。

这是一个很有趣的事情。我曾经在比利时鲁汶的历史博物馆参观，看到有一幅十五世纪的油画，画布上画的是一个人体骨架拄着一把铁锹，背后画了一些作为陪衬的风景，据说，画风景是科学插图和艺术图画还没有分家时常有的事情，当时人常把风景和人体、机械同画在一起，就像当时的世界地图在空处总画上一些奇兽怪鱼一样。这幅画后来被用在荷兰出版的一本描述人体结构的书籍中，描述人体的骨架结构(Skeleton)，而这部书由传教士罗雅谷(1592—1638)等人翻译到中国，题为《人身图说》，这幅图也就被照样翻刻下来，叫做《周身正

① 当然，并不只是"变形"中有思想的痕迹，在"不变"中也可能有思想的印记，像明代中国画家把圣母像照样挪移过来绘制观音菩萨，或者像泉州的中国基督徒和长崎的日本基督徒借观音菩萨像为圣母来崇拜，似乎不仅证明图像作为一种崇拜物的意味，并不在于具体描摹的对象，而且可以从一种图像的挪移中看到早期东西文化交流中所经历的好奇、模拟、迫害和隐忍的历史。



面骨图》;据比利时的钟鸣旦教授(Nicolas Standaert)告诉我说,这部书藏于北京大学图书馆,他仔细看过,翻刻的图画还不止此,比如除了这幅正面的,还有一幅背面的骨骼图《周身背面骨图》,而另一幅描述人体的图(Human body),也被中国版《人身图说》画了下来,叫做《正面全身之图》,只是这些画上,都多了一些子丑寅卯之类中国标志方位的文字。当然,图像的翻刻是常有的事情,虽然不那么准确,但也大致不差,就算加了一些文字,也不过是"格义",中国人用五脏配五行是



《人身图说》插图

古老的习惯，而五行与天干地支相配也来历久远，怨不得翻刻时画了蛇又添了足。有趣的是，钟鸣旦教授发现清代罗聘所作的《鬼趣图》，里面所画的鬼居然就是套用了西洋人所画的这些骨骼图像，这倒是一种很有趣的挪用，把科学性的插图变成艺术性的绘画，把人体骨架变成死后鬼形，羼入了阅读者和观赏者的文化想象，恰恰这种匪夷所思的变化中，有着可以细细琢磨的意思在[①]。



罗聘《鬼趣图》

类似的情况还有不少，像中国泉州与日本长崎把观音想象成圣母，或者有意把圣母绘制成观音，除了避免宗教迫害之外，在观音与圣母的关联中，是否有一种对于宗教信仰的理解和解释的意味可以分析，而明蔡汝贤的《东夷图像》中的《天竺图》，则把天竺（实际上是印度果阿地区）人当时信仰天主教的圣母也想象并画成朝拜观音的样子，只是观音多了怀抱婴儿[②]，这种想象中的变异究竟有什么意味？再如，还有一种有意

---

① Nicolas Standaert: *A Chinese Translation of Ambroise Paré's Anatomy*，载《中西文化交流史杂志（中国天主教史研究）》（*Sino-Western Cultural Relations Journal*，XXI，1999），P. 9—33。

② 芝加哥自然历史博物馆所藏传为唐寅所作的《送子观音图》与西方圣母像的关联，参看 Lauren Arnold 所著《*Princely Gifts and Papal Treasures—The Franciscan Mission to China and Its Influence*：1250—1350》（Desiderata Press，San Francisco，1999）。又，据说十六世纪即明末时，泉州曾经制造代替圣母的观音像，向正处于抵制天主教中的日本出口，被日本信徒用来"掩饰其对圣母的崇拜"，石泰安（R. A. Stein）《观音，从男神变女神一例》，耿升译，《法国汉学》第二辑，87 页，清华大学出版社，1997。至今长崎大浦天主堂里还有玛利亚观世音像。关于《东夷图像》中《天竺图》中朝拜圣母之图像，汤开建《中国现存最早的欧洲人形象资料》一文有介绍，《故宫博物院院刊》2001 年第 1 期，22—28 页。

思的变异出现在道教资料中，《道藏》中有《五岳真形图》，按照李约瑟的分析，这个六朝道教文献应当是中国最早的地图之一，因为现存所




《道藏》所收古本《五岳真形图》


《道藏》的《玄览人鸟山经图》

谓《古本真形图》的序文就说"五岳真形者，山水之像也，盘曲回转，陵阜形势，高下参差，长短卷舒"，其中仍标有上南下北，而且有多处"从此上"的标志，可以想象最初应当是采药或寻仙的地图，所以有各种关于何处有"紫石芝"、"仙草"，从某处至某处"若干里""若干丈"等等的说明，正如文字中说的，"黑者山形、赤者水源、黄点者洞穴口也，画小则丘陵，微画大则陇岫壮，葛洪谓高下随形，长短取像"①。问题是，这种本来描摹地形和地貌的地图，后来，在道教语境的传写和解释中，却

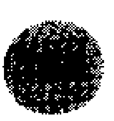
① 《洞玄灵宝五岳古本真形图》，《道藏》影印本第六册，735—743页。类似的还有《玄览人鸟山经图》，见《道藏》影印本地六册，697页。关于这一问题，劳格文《中国的文字和神体》有所提及，可惜刚刚开头就停止了，施康强中译文，载《法国汉学》第二辑，清华大学出版社，1997。

渐渐变成了道教的符图，其中模拟山水的意思，变成了神秘的意思，本来引导入山者，指明途径的知识性意图渐渐消失，凸显出来的却是依赖神灵护佑力量的宗教性意图。特别值得注意的是，这种转换中，却经由了"文字"的过渡，图中说到，"波流似于奋笔，锋芒畅乎岭锷，云林玄黄，有如书字之状"，这种符图在神秘心理长久的作用下，渐渐被视为某种神秘文字，"是以大真道君，下观规矩，拟纵趋向，因如字之韵而随形而名山焉"，地图变形为文字，文字变形为神符，其中的思想史意味是什么呢？我一直在琢磨，汉字的视觉印象、联想与象征意味，在作为思想的符号时，肯定对古代中国思想取向有其特殊的作用，使古代中国人关于词与物、语言的秩序与宇宙的秩序的理解，不同于西方也不同于印度，可能它不仅对汉民族，而且对曾经使用汉字的东亚各民族都有相当特别的影响。在《五岳真形图》把地理图像变形为不可识别的文字，又把这种不可识别的文字想象成道君所赐神秘之符，更把它称为"龙篆"的变异过程中，是否有一些可以使思想史研究者发生兴趣的地方？

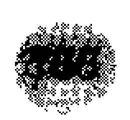
四

古代中国思想史的研究近来已经有了很多新的进展，比如考古发现的新资料使我们对于思想史的连续性有了更新的理解，比如重新检讨西方词语与中国思想之间的差异使我们可以更贴切地叙述思想的历史，比如眼光向下注意到一般思想世界使思想史有了更广阔的空间，比如审视思想的知识史背景使我们对于许多思想有了新的解释，等等。

不过，我以为，对于图像的研究似乎也可以给思想史增添新的视野，因为在古代中国的遗存资料中，图像文献并不少，而且已经有很多



图像资料开始向我们提出了思想史的新问题，像子弹库楚帛书十二神像的象征性是什么？像地图为何发生从上南下北到下南上北的转变？像传统肖像画的格式何以总是画成正面端坐，而且如有众多人物要以昭穆男女对称？像传统推命图书何以要画成圆形，它与历法及五行九宫的关系表明了什么观念？这样的例子很多，这里也许可以诠释古代中国很多普遍的隐藏的思想。只是需要小心的是，在图像的思想史研究中，如何防止过度诠释，限制它的解释范围，还需要进行认真的讨论，再加上若干谨慎。

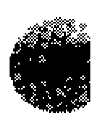


第十一节　从“六经皆史”到“史皆文也”：作为思想史研究资源的后现代历史学

1997 年至 1998 年间，在香港的《二十一世纪》杂志上，相继刊出了周锡瑞(Joseph W. Esherick)、艾尔曼(Benjamin Elman)、胡志德(Theodore Huters)、张隆溪、葛剑雄、罗志田等人的文章，讨论美国学者何伟亚(James L. Hevia)具有充分后现代历史学风格的中国学著作《怀柔远人》(*Cherishing Men From Afar: Qing Guest Ritual and the Macarlney Embassy of 1793*)，争论的双方唇枪舌剑，很是激烈。1999 年，《读书》杂志第二期和《历史研究》第一期又分别发表了杨念群、罗志田的论文，对何氏关于中国研究的取向，大致上作了肯定性的评价。在据说是二十世纪末最后一年的 1999 年发生这样一场讨论，而这两篇讨论文章分别发表在知识界最有影响的杂志和历史学界最权威的官方杂志上，似乎很有象征意味，象征着西方的后现代历史学已经堂而皇之地进入了中国内地的学术界①。

后现代历史学最重要的观念，按照詹京斯(Keith Jenkins, 1943—)在评论卡尔《什么是历史》(*What is History*)一书时的说

① 近年最新的研究，参看王晴佳、古伟瀛《后现代与历史学：中西比较》，尤其是第三部分《后现代主义与中国史学》的第七章、第八章，巨流图书公司，台北，2000. 又，德里克《后现代主义与中国历史》，载《中国学术》2001 年第 1 期，总第五辑，商务印书馆，北京。

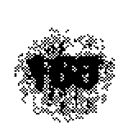


法，就是把历史看成是“一种语言的虚构物，是一种叙事散文体的论述”①，也就是说，历史学成了文学。这一几乎可以说是颠覆性的观念表述，让我们不禁想起章学诚，章氏提出“六经皆史”，虽然远有承袭而并非孤明先发，但是，据后来评论家的事后想象，在思想史上仍然石破天惊②。据说这一思路曾经瓦解了“经”在各种历史文本中的至尊地位，使人们可以从“经”的不容置疑处挣脱出来，对古代典籍进行追根究底的、而且是客观的历史和文献研究，因而有着划时代的意义。那么，按照这种思路推理，后现代把“史”又变成了“文”，他们说“史皆文也”，这是否也意味着把历史学从追求真实与确凿的原则中解放出来，变成文学与想象的产品，从而拥有更自由的建构、组织和批评的权力呢？我们记得，无论在东方还是西方，所谓“经典”，其权威性建筑在对“真理”的独占上，它依靠“真理”的权力保护着它的历史记载、哲理思考、文学表现的绝对合理性。而所谓“历史”，其权威性则建立在它对“真实”的独占上，它依靠“真实”，要求阅读者相信它的叙述的合理性。那么，当这些都变成了“文学”或“叙述”之后，这种权威性是否就一下子全瓦解了呢？举一个例子，对“字”、“词”的认知能力，在治经考史的时代是相当重要的，从汉代的许慎说文字是“前人所以垂后，后人所以识古”的桥梁，到清代的戴震主张“由文字以通乎语言，由语言以通乎古圣贤之心志”③，两千多年来，经典凭借语言传递着古代的真理，而

① K·詹京斯(Keith Jenkins)《评什么是历史：从卡耳、艾尔顿到罗迪、怀特》(*On "What is History": From Carr and Elton to Rorty and White*)。London: Routledge, 1995；此处参考江政宽的书评，载《新史学》十卷一期，台北，1999。

② 《文史通义》卷一《易教上》一开篇就是“六经皆史也”这句极具颠覆性的话，叶瑛《文史通义校注》1页，中华书局，1985。

③ 《说文解字》第十五《叙目》，《说文解字义证》卷四十九，1320页，齐鲁书社影印本，1987；参见戴震《与是仲明论学书》中“经之至者道也，所以明道者其词也，所以成词者字也，由字以通其词，由词以通其道，必有渐”，《东原文集》卷九，《戴震全书》第六册，370页，黄山书社，1995。

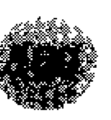


阅读者则依赖于语言文字对真理还原、解读和复制的可能性进行理解，同样，历史也主要由文字语言记载，二十五史由不同时代的语言叙述着传统与事实，阅读者通过这些文字语言回溯过去。如果不识字或者不精通文字音韵训诂之学，面对经史时，就未必能够理解和还原这些真理与真实，有可能“错把杭州当汴州”。可是，在后现代历史学中，它却似乎并不那么重要了，罗志田相当赞许何伟亚“动摇史料与解释之间那种通常以为众皆认可的关系”，但是，“通常以为众皆认可的关系”的建立，正巧是以正确地识字断句为基础，以准确地放置合适的时间和空间背景中为依托的，它拒绝想象更不允许幻想，然而，杨念群却批评道，“识字的常识性批评具有了某种权力支配的意味，从而在强调其话语力量的同时，有可能遮蔽乃至封杀极富创见的研究的申辩和伸张观点的权利”[①]，于是，在这种“识字”与“释义”之间日益松动的缝隙中，在过去与叙述之间渐渐分裂的距离中，后者也就是解释与叙述仿佛真的拥有了相当大的自由空间。

真是百年沧桑，百年轮回。也是在世纪之交，即一百年前的1900年，曾经召开了第一届国际历史学者大会，在那次会上，法国一个叫做莫诺(Gabried Monod)的历史学家曾经在开幕时宣称：“我们再也不想牵涉假设的近似推论、无用的体系和理论，它们看上去堂而皇之，其实徒有其表的、骗人的道德教训。要事实、事实、事实！本身就含有教育与哲理的事实！要真相、全部的真相，除了真相，其他一概不要”[②]。可是一百年没到，历史学就从“事实”和“真相”变成了“虚构”和“叙述”，本来连接叙述和事实之间、记载与真相之间的字词链条，也竟然已经生锈断裂到人们根本不相信可以借助它从此及彼了。那么，当历

① 罗志田《后现代主义与中国研究：〈怀柔远人〉的史学启示》，《历史研究》1999年第一期，117页。杨念群《“常识性批判”与中国学术的困境》，载《读书》杂志1999年第二期，79页。

② 转引自《历史的真相》，中译本，60页，中央编译出版社，1998。



史学已经不能再依赖"字"、"词"确认"真相"和"真实",并凭借"真相"和"真实"的名义拥有知识和话语的权力的时候,它又靠什么来确立历史叙述的意义呢[①]?

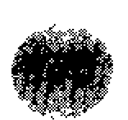
一

当我们说,长平一战,秦将白起坑赵卒数十万,鸿门宴上,项庄舞剑意在沛公,唐玄宗时代曾经发生过马嵬兵乱,赵匡胤黄袍加身当了皇帝,这时候,其实我们是在说,根据《史记》、《汉书》的记载,历史上曾经发生过这样的事情,根据《唐书》、《宋史》的叙述,我们可以知道有过这样的历史。按照后现代历史学的说法,这与说书人凭借着《三国》、《水浒》演绎出种种故事,大鼓书唱了《剑阁闻铃》再唱《千里送京娘》实际上是一样的,无非是"有书为证"。有书为证很重要,通常我们总是借助历史文献来了解过去的,但是,后现代历史学的洞见在于指出,我们常常把连接我们与"过去"之间的"历史叙述"给忽略了,仿佛我们可以直接穿透历史叙述与"过去"发生关系,因而"历史叙述"仿佛是一面透明无碍的玻璃,常常被忽略不计,人们经常直接陈述历史,仿佛那是一个不言而喻的"过去"。所以怀特(Hayden White,1928—)抓住这一点,指出我们所谓的"历史",其实是"借助一类特别的写作出来的话语而达到的,与'过去'的某种关系"[②],而这段短短的话中值得注意的至少有三点,一是"历史"不等于"过去",二是历史是"写作出来的话语",三是历史必须首先被写作出来才能被阅读,并由阅读与过去发生

---

① 后现代历史学对于整个历史学科的影响不是我能够评说的,这里只是从中国思想史的视角出发,看一看作为资源,后现代历史学的思路能够给我们什么启示。

② 《描绘逝去时代的性质:文学理论与历史写作》,载拉尔夫·科恩编《文学理论的未来》(*The Future of Literary Theory*. Edited by Ralph Cohen,1989),中译本,43页,中国社会科学出版社,1993。



关系，所以，历史编纂学即历史的写作与文学一样，可以由文学理论所解释。"作为文学虚构的历史文本"（The Historical Text as Literary Artifact），这句让历史学家会大吃一惊的话，就是他的三部曲之一《论述的转义：文化批评论集》中一节的题目[①]，而这一句话可能彻底瓦解以往的历史学观念和历史学方法，并引出所谓"后现代历史学"的思路[②]。

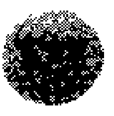
在"叙述"（*narrative*）一词的涵盖和指称下，历史与文学的界限开始消失。当然，在著名的《史记》里我们能不费力地找到"文学虚构"的例子，像《项羽本纪》中关于"垓下之战"的故事，尽管它已经成了后来文学艺术中如"霸王别姬"、"乌江自刎"的原型，但人们也还是看出它的想象，而《苏秦张仪列传》中富于戏剧性的合纵连横，也在马王堆帛书《战国纵横家书》的发现的启示下，被人们指出这可能是历史叙述者的虚构，因为张、苏两人的时代差异决定了他们几乎不可能同台演出[③]。不过，这种出自叙述者个人的好奇而编造故事的风气，在后来的历史著作中仿佛渐渐被驱赶出历史学的门墙，历史学开始习惯于用严肃的话语书写着过去，它仿佛在宣称自己不是"叙述"而是"纪实"，就像历史学家愿意相信《唐书》对于玄武门之变的记载以及不得不信

---

① 海登·怀特的三部曲是《后设历史学：欧洲十九世纪的历史想象》（*Metahistory：The Historical Imagination in Nineteenth Century*，1973）、《论述的转义：文化批评论集》（*Tropics of Discourse：Essays in Cultural Criticism*，1978）、《形式的内容：叙事理论与历史再现》（*The Content of Form：Narrative Discourse and Historical Representation*，1987）。

② 这一节已经有中文译文，见张京媛主编《新历史主义与文学批评》，北京大学出版社，1993。此外，把史学与文学划上等号，也许会使习惯于学科体制的历史学家很不舒服，因为否定了确凿性或客观性，无形中消解着历史学的合理性或科学性。历史学可以傲视文学的理由之一，并不是它所蕴涵的道德教训和经验总结，而是它叙述的是一个曾经确实存在的东西，而且它相信历史学的方法一定可以准确再现这个曾经存在过的东西。可是，对于古代中国的历史学家来说，在他们的历史学回忆中，因为曾经有过司马迁对鸿门宴、垓下之战、张仪苏秦纵横捭阖的文学叙述，也许并不那么吃惊，而"文史一家"的说法也会多少减弱一些对于历史学不敬的气愤。

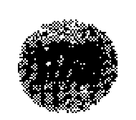
③ 《史记》属于历史与文学尚未彻底分化时期的作品，它那种强烈的个人意识，使它并不完全追求所谓的"真实"，而更看重叙述的力量。



《宋史》中对于陈桥兵变的叙述一样，后世对于唐太宗作为英主的赞扬强化了兄弟残杀事件的合理性，而事件的合理性又强化了叙述的合理性[①]，后世苦于无法搜寻更多的史料对权威正史的记载提出置疑，因而只能承认黄袍加身不是一场精心策划的政治戏剧而是顺天理得民心的举动，尽管它也让人想到欺负孤儿寡母的不正当。但是，正是在这种被认定为严肃和公正的叙述中，由于特定的视角、观念、立场以及语言而有意无意地选择、修正甚至扭曲历史的叙述，却用所谓的“真实”掩饰着它的“虚构”，用“洞见”掩饰着它的“不见”。

天生跳荡的文学总是有很多奇思异想，不过，文学也常常因了这种奇思异想发明了很多新理，感染着其他比较老成持重的学术领域。怀特的思路就常常来自文学理论领域的启发，诸如雅各布森(Roman Jakobson)、巴特(Roland Barthes)、弗莱(Northrop Fryer)以及利科(Paul Ricoeur)等人的影响，其中不少影响他的人确实主要从事语言、哲学或文学理论的研究。在他们的理论视野中的“叙述”一词的笼罩下，历史学没有享受豁免权而因此逃逸。其中，一些人当然也不止是文学研究者，也有人直接对历史学发表过意见，我们不妨来看一看巴特，他在六十年代到七十年代是公认的最有影响力的思想家之一，他在《历史的话语》中指出，无组织的罗列比如年表、编年史、汇编等等，它所表现的实在的“过去”，是没有历史意义的，意义只存在于“组织完好的、流动性的话语中”，只有在这种“叙述”中，历史才呈现了意义，“甚至对事实的一种无秩序的描述，至少也传达了‘混乱’这个意义，并暗示了一种否定性的特殊的历史哲学”，所以历史学家与其说是在搜集事实，不如说是在搜集“能指”(signifiants)，并把这些能指按照这样那样的形式联合或组织起来，“历史”在这样的叙述中，就有了超越“固定”、“事

① 关于这一段历史，可以参看宋代人邵博《邵氏闻见后录》卷七，49—53页，中华书局，1983。



实"的丰富性①。他相信，叙述的文本没有确定的意义，没有固定的旨符，是多元和开放的，全在于批评者或阅读者如何把这些符号罗织起来，就像他本人对巴尔扎克的《萨拉辛》所作的分析一样，他把一个文本视为一群语辞的组合，然后用叙事(narrative)、诠释(hermeneutic)、文化(cultural)、符号(semic)和象征(symbolic)五个法则来重新勾勒和理解②，当历史文本也被他这样处理的时候，历史已经趋近了文学，"过去"已经成为了"叙述"③。

"历史不是一个文本"，可是，话说回来，"除了文本，历史无法企及"④。前面我们说，当我们把"叙述"当作"真实"的时候，"历史"仿佛是一面透明无碍的玻璃，但是，现在当"叙述"把历史的"文本"及其"书写"凸显在人们眼前的时候，过去那层透明玻璃似乎开始朦胧模糊起来，正是这种朦胧模糊，使人们注意到了它，曾经被忽略不计的历史叙述，现在需要被审视，本来代表着"真实"向阅读者叙述的文本，现在它的"真实"却成了问题。人们要问，既然我们曾经相信过的历史只是叙述出来的文本，或者只是经过了不断地重复叙述的文本，那么，历史还是真实的过去么？叙述凭什么要求阅读者相信它就是历史本身？怀特说，虽然历史叙述并不像历史哲学那样，把"概念性工具的内容，安排在文本表面的论述中"，但它却是把这些历史学家的理念"深埋在叙述的内部，成为隐匿的或暗含的造型设计"。那么，在这样的叙述中，会不会出现因为设计需要而有意为之的遮掩、扭曲、倒错、凸显等等？

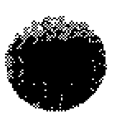
其实思想史也有这样的问题。随意举几个例子。比如南宗禅思想

① 中译本，李幼蒸译，载《现代西方历史哲学译文集》93页，上海译文出版社，1984。

② 参见《S/Z》，转引自伊格尔顿(Terry Eagleton)《文学理论导读》，吴新发中译本，173—176页，书林出版有限公司，台北，1993。

③ 陈新《20世纪西方"历史叙述"研究的两个阶段》对此也有简要的论述，载《江海学刊》1999年第1期，南京。

④ 詹明信《政治无意识》(*The Political Unconscious*，Conell University Press，1981)82页。



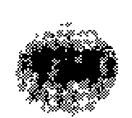
史上，神会的关键性历史地位在禅宗灯史中的逐渐隐没，和在本世纪二三十年代禅史研究者笔下的意外凸显，就是一个明显的例子[①]。又如，通常被当作思想史中一个关键人物的王通，在他生活的时代，他几乎没有影响，他的身影也是在后来渐渐被凸显的，先是在危机四伏的晚唐，皮日休、陆龟蒙、司空图把他当作思想与精神的资源发掘出来，接着在希望重建国家权威、思想秩序的宋初石介等人那里，他又被当作孔子、孟子、扬雄与韩愈之间的大儒，成了思想史上必不可少的一环，而司马光又一再为之揄扬，最后，当他破例地被写入了仿佛全部实录的《资治通鉴》之后，他的身影才渐渐在思想史上浮现，而且唐代初期的好几个大人物，居然也成了他思想的接受者，仿佛他真的成了那个时代的精神领袖。于是，当我们的《思想史》接着把他放置在隋唐之际叙述的时候，阅读者便以为他真的在隋唐思想史上是这么关键的人物，其实，在唐代初期，他只是沾了他的几个后人的光，才在文献中留下他的名字，所以，就连司马光也说了这么一句泄底的话"至有真以为圣人可继孔子者"[②]。同样，被当作"宋儒之首"的周敦颐，在当时虽然收了两个好学生，却没有什么人会注意到他的言论，只是因为了这两个好学生程颢、程颐，后来他才在张拭、朱熹的表彰下凸显，这一判断又被元人接受下来，写在通常被认为是"原始资料"的《宋史》中，再被思想史的研究者当作真实的历史写在自己的著作中，于是北宋的理学似乎真的要从他开始，而《太极图》就成了笼罩整个宋代思想的一个发端的大话题[③]。像

---

① 参看我在《中国禅思想史——从6世纪到9世纪》中的研究，北京大学出版社，1995。

② 参见王冀民、王素《文中子辩》，载《文史》二十辑，中华书局，1983。

③ 关于周敦颐的地位，可参见邓广铭《关于周敦颐的师承和传授》，《邓广铭治史丛稿》213页，北京大学出版社，1997。其实侯外庐《中国思想通史》、李泽厚《宋明理学片论》都看到这一点，指出他在思想史上的位置，与历史并不合，"其崇高地位多出后人追拟"，但哲学史与思想史却都依然把他放在北宋理学的前面，仿佛宋代思想史还是从他那里开始的一样。见侯外庐《中国思想通史》第四卷上册502页，人民出版社，1959；李泽厚《中国古代思想史论》536页，人民出版社，1985。





神会、王通和周敦颐这样的例子很多，人们在叙述思想史或哲学史的时候，想象着思想与学术的薪火，不绝如缕地在这些圣哲身上相传续，在普遍的愚昧中，他们惨淡经营，小心地呵护着文明的火种。当这种想象的故事被后来的哲学史或思想史再一次重新叙述的时候，经过多次皴染或覆盖的"文本"就遮蔽了"过去"，而把"文本"当作"历史"的人就会相信，他们在"过去"的思想历史上真的是如此的重要。

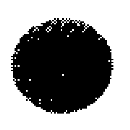
可是，当"历史"真实性被"叙述"一词瓦解，人们需要追问"文本"的写法之后，历史文本就降到了文学文本同样的地位，也同时获得了充分的空间，它不再能够高傲地居高临下，以它的所谓真实性限制人们的理解和诠释。人们可以重新思索，究竟这些思想者对那个时代的思想有什么意义。特别是当历史阅读者开始对叙述的文本产生警觉，对历史的真实性基础发生深刻的怀疑时，就仿佛看戏一样，虽然也有为古人伤心落泪的时候，但是当冷静的旁人一语道破，说"这只是在依照剧本演出的一场戏"，于是，有的固执地追问者会有一种被欺瞒的感觉，就像宋代朱淑贞《读史》里说的，"笔头去取千万端，后世遭它恣意瞒"[①]。

二

毫无疑问，我们应当承认，无论是古代还是现代，意识形态的压力、价值观与感情的好恶、思路与方法的偏好、时势与政治的需要、历史资料的缺失和残存的偶然性，虽然都无关"过去"的事实，却都会影响"历史"的叙述，不在场的阴影始终笼罩着在场的书写者，所以"过去"与"历史"的裂隙越来越大[②]。但问题是，仅仅把"历史"当作"文

① 《朱淑真集注》前集卷十，117 页，浙江古籍出版社，1985。

② 按照怀特的说法，历史的话语是通过"形式论证"、"情节设置"和"意识形态的暗示"这三种策略来自我解释，并取得合理性的，参看盛宁《人文困惑与反思》166 页，三联书店，1997。

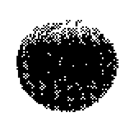


本”，把“过去”与“历史”分开，虽然使那层本来以为透明的玻璃彰显，使历史的读者意识到“文本”的存在，并开始追究“文本”的真实性，但是，它还只是引起了对历史文本的置疑，而这种置疑本来就是存在于历史文献的考据学传统中的。在中国，《伪书通考》与《续伪书通考》已经把好多文献都摆在聚光灯下，宋代和清代的考据家的怀疑精神和考据技术已经把很多典籍放在审讯桌前，但是，这并没有解决一个问题，即，如果真实的过去是无法追寻的，能够追寻的只是历史的书写和叙述，那么，在书写与叙述中区分真伪有什么意义？

其实，后现代历史学并不急于把这种历史叙述打入“伪史”，因为把历史叙述当成有真有伪的思路，对于后现代主义者来说似乎很“现代”、因为区分真、伪的技术和原则本身就很“理性”。他们会问，如果一切都不过是对历史的叙述，又有哪一个真哪一个假？因此，后现代历史学对于历史真实性的质疑并不是我们通常说的“去伪存真”，甚至也不是“伪史料中有真历史”。我们记得，“伪史料中有真历史”这句话曾经赢得一片赞誉，它在中国历史学家的理解视野中，大概主要是说，如果能够考证出有意作伪的文献的时代与作者，就可以把可疑的“伪书”变成真正的“史料”①。不过，这里还有一些尚可进一步分疏的地方，首先是，中国所谓的“伪书”之伪，常常针对的是它的时间与撰人，晚出的冒充早先的，好像小酒厂假造陈年老酒，名声小的假称名头大的，仿佛是现代批发市场上的水货谎称名牌，这里并不涉及那些公开打出旗号来的历史著述，凡是“行不改名，坐不改姓”的，在传统史学看来一律属于真的文献，可以领照经营；其次是，一旦这些“作伪”的文献被揭穿了老底，找到了撰人，那么它就可以当作真实的历史资料继续使用，仿佛海关把走私和伪造的商品挂牌出售，废物终于可以再次利

---

① 如陈寅恪《梁译大乘起信论伪智恺序中之真史料》，《金明馆丛稿二编》，上海古籍出版社，1980。

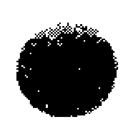


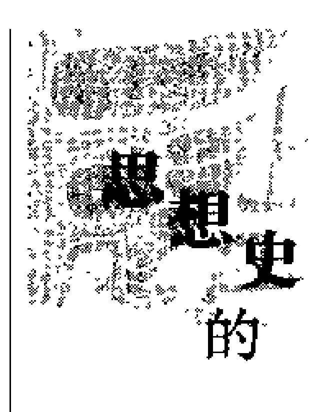
用一样，这时它就“弄假成真”。可是，真的也罢，假的也罢，这些是否都是出自人工的“叙述”，所有这些被“叙述”的“历史”，当它们被验明正身以后，难道就真的呈现了“真实的过去”了么？

按照中国传统的文字分析来看，“伪”不过就是“人为”，伪书是那些有意写作的人撰写出来的，然而，“真”其实也是“人为”，那些真史也是有意写作的人写出来的。同样是所谓“有意”，就是说，凡是人为的叙述，都潜藏着某种“有意识的组织与设计”，那些看起来天经地义的、确凿无疑的叙述，所以能够得到“天经地义”、“确凿无疑”的评价，只是由于他们的“有意识的组织与设计”符合了某个时代的“共识”，所以大家都以为它们是“真实”。然而，用福科(M. Fucault)的话来说，这些“共识”就是由“对事物的认知、描述、记述、表达、分类和理解”的方式支持，并由一系列的“词语”构成的，这时，“知识”就以“共识”的名义确立了合理性，并成为“权力”(power)，它确立了那个时代的是/非、真/伪等标准，而处在那种“共识”中的人“叙述”出来的历史，渐渐就成为后来的人们想象中的“真实”。可是，当这种“叙述”的“历史”被阅读者当作“真实”的“过去”而延续下来的时候，历史的帷幕就遮蔽了过去[1]。可能，我们今天阅读的“历史叙述”真的是像福科所说的这样，

---

[1] 好几年以前，我读福科对监狱、精神病院以及性等等问题的研究，觉得他有些刻意立异，不过也觉得他的想法相当有震撼力，比如他在《癫狂与文明》中，他分析精神病院的由来，是由一群自称为“理性”的人，运用“权力”把另一部分人称为“病人”，并用围墙把他们囚禁起来，因为“理性”已经成了天经地义的真理的代名词，而这种真理已经成了权力。这让我想起古代的“狂泉”故事，据说全国人都喝了狂泉之水而处于癫狂状态，唯有国王保持着理智的清明，于是合国狂人对国王心生怜悯，认为他仍然处在癫狂中，于是他们在这样的“共识”中，运用共识的“权力”强迫国王饮下狂泉，变成与他们一样的人，于是三呼万岁，同贺国王的新生。而他在《规训与惩罚》中则指出，所谓代表正义的监狱、刑法、律文，实际上是通过示范、暗示、象征等等规训手段，把权力所认同的“知识”变成了“共识”，最初的血腥的暴力惩罚渐渐让位给了严肃的戏剧仪式，“公众的记忆将会以传闻的形式复制法律的严峻话语”，于是这种获得“共识”地位的规训与惩罚，就掩饰了历史上的不公正性，暴力就通过知识的形式遮蔽了它的权力背景。





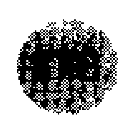
在权力关系中形成的，所以，作为思想史教授的福科把自己的研究定位为，发现我们现在所相信的历史、知识和理论，“是在什么样的基础上成为可能的，是在什么样的知识系统中被建构的，究竟是什么样的历史条件下，思想才会出现，科学才会确立，经验才会被反映进哲学，理性才会形成”①，这可能就是他的知识考古学，考古的意思其实是发掘现在我们那些看起来天经地义的“知识”、“思想”和“信仰”层层堆积的地层，看看它是如何被“权力”历史地建构起来的。因此，这些所谓“真实”的历史叙述，既然它的背后也有“有意识的组织与设计”，那么它与那些所谓是“伪造”的历史叙述，实际上都隐含了一个“观念”或“思想”，当我们不是在追究它所叙述的“历史”是否就是真的“过去”，而是追究这种历史背后，那些有意识的组织和设计的“叙述”，是如何变化的时候，它就成了观念史或思想史，所谓“伪史料中有真史实”的意思，也许可以从这一思路上理解。

因此，思想史也许不必刻意“去伪存真”，分辨历史文献的真与伪只是第一步，更重要的一步倒是应当重点去发掘这些叙述背后的支持观念系统。例如在“正统论”支持下，有时历史是从汉到蜀到晋，又从东晋沿着南方而进入隋唐的，有时是从汉到魏到晋，又从东晋沿着北方进入隋唐的，与其去分辨究竟哪一个是真实，还不如去检讨两个叙述之间的嬗变。正如福科所说，历史叙述中充满有组织的设计和有意识的改写，而这种经过设计和改写的“历史”之所以成为了真实的历史，变成我们接受的“知识”，是由于“权力”，“权力产生知识，权力与知识是直接相互指涉的，不相应地建构一种知识领域，就不可能有权力关系，不预设和建构权力关系，也就不会有任何知识”②。于是，在

---

① 《事物的秩序》(*The order of things*)P. 21—22, New York, Random House, 1970。

② 《规训与惩罚》(*Discipline and Punish——The Birth of Prison*), 26 页，刘北成等中译本，桂冠图书股份有限公司，台北，1992。

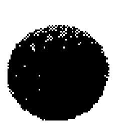


后现代历史学中，追问在权力支持下的知识建构，和知识参与下的权力形成历史，就成了相当吸引人的领域，一个很好的例子是萨义德(Edward W. Said)，他的《东方学》(*Orientalism*)就深刻地揭发了，所谓"东方"知识以及"东方学"，如何参与所谓"东方"历史真实性的建构，也深刻地指出，源于西方的这种权力与知识格局如何虚构了东方的历史，并使它成为"常识"[①]；同样一个很好的例子是，我们可以看到，《联共(布)党史》中的"五阶段"论，是如何影响着中国历史的叙述，并用苏联式的历史话语、历史时间、历史视角来重新建构中国历史的，这种也是从西方过来的社会史框架，一方面瓦解和重组着中国传统历史叙述中的"王朝"体系，一方面设计和建构着西方语境下才能理解的历史体系，比如"封建社会"、比如"资本主义萌芽"等等，在思想史中，由哲学领域挪借的"唯物"与"唯心"，从进化理论挪借的"进步"与"落后"，从阶级理论挪借的"奴隶主"与"奴隶"、"地主"与"农民"、等等，建构了一整套叙述的框架与术语，截长续短地选择和切割着我们的思想史。但是，这是一种"权力"构成的"知识"，又是由"知识"的"权力"把它变成我们的常识，我们很长时间生活在这种"日用而不知"的常识中，于是当我们试图回到这些框架和概念还没有形成的时候，试图重新来叙述历史的时候，我们又发现，如果我们不使用"生产力"、"生产关系"、"阶级"、"资本主义"等指向明确的词语，我们差不多已经不知道用什么样的"写法"来清晰地表达一个有意味的中国历史与中国思想史了[②]。

---

① 萨义德(Edward W. Said)《东方学》，王宇根中译本，三联书店，1999。

② 这种情况其实与后殖民历史学理论视野中的非洲状况是很像的，正如斯切布隆(David Schoenbrun)、哈利斯(Patrick Harries)、莫定比(V Y. Mudimbe)、洪托基(Pauline Hountondji)等人关于非洲大湖区土著抗争史、祖鲁人在南非的传统与现实、非洲的历史与哲学等等研究所表明的一样，他们的研究揭发了在西方权力与话语笼罩下，非洲历史被遮蔽的过程，当西方殖民者的权力长期控制下，西方人已经把非洲历史重新书写和叙述了在西方话语中的非洲历史，其实是由西方视角出发的"形象搜寻"，需要从非洲寻找的东西实际上是西方人塞到非洲的，西方人已经把非洲的历史与文化建构好了。可是，由于文化长期被殖民，所(转下页)



可是，恰恰就在这"写法"里，有思想的历史。这些被有组织地设计与建构起来的历史叙述，也在重新叙述历史。层层积累的伪史也罢，被重重包裹的外壳也罢，当人们小心翼翼地剥开这些层层包裹的历史叙述时，发现这些伪史与外壳同样已经成了过去的历史，第一层记载的可能是一个虚构的故事，但遗留下来虚构故事的心情，第二层记载的可能是一个枝蔓的事件，但遗留下来选择事件的意图，第三层记载的可能是一些人物的事迹，但遗留下来记载人物的标准，第四层记载的是用一套后设概念包裹起来的思想，但遗留下来的这层包裹却坦率地呈现着包裹者的思路。思想史可以津津有味地历数这些包装，并在包装中看出历史，于是，一件一件地剥开、一层一层地发掘，一重一重地破解，当这些心情、意图、标准以及概念系统就像考古的地层关系一样被连续起来，这个"连续"就是一个"过去"的思想"历史"。如果把思想史研究比作是一次纸上的考古发掘或时间地图上的旅游，那么，这些思想痕迹的被一一发掘，就实现了一次思想史的"考古"与"历险"。于是，不必特意把"史料"看成是"真"与"伪"，更不必把"真"与"伪"分出价值的高下，无论真伪，它都包含着思想的历史。明代丰坊造伪，已经被研究者发掘出伪经中的意义，就算古文《尚书》全伪，那么在汉代人相信孔壁伪经的心情中，在这种有意造伪的意图中，在后人判断真伪的标准中，不也能看到很多思想史曾经忽略的内容么？马可波罗的《游记》是真是假曾经有过很多争论，可是西方出现这样的书，无论真伪，它是否表露着西方人那个时候的东方观念？《光明之城》可能是伪书，不过这种现代造伪的故事里，又有什么西方世界的思想痕迹？就连中国最早发现美洲的神话也是如此，反驳这种神话的历史学家从来不把这一神话当作十九至

(接上页)以当非洲人独立时，突然发现在理解自己的历史时，根本无法建构自己的历史，也无法通过这种对历史的认同来动员民族的文化意识，于是，非洲人只能首先解构这些西方人建构起来的重重伪史，才能够重新发现过去。而中国历史学在很长时间也处在"无语"状态，似乎不用那些词语或概念，就无法描述中国历史。



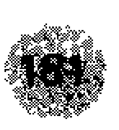
二十世纪中国民族主义建构的文献，却在争论没有可能出现结果的情况下，反复争论这种发现是否可能。其实，从这个问题成为问题，从1897年《经世报》开始的一百年中的中国与西方谁先"发现"美洲之争上，既体现了东方民族自觉的思潮，也表现了东方和西方所谓的文明民族在面对美洲土著人时，同样潜藏在心底里的狂妄与自大。而一个世纪的争论，时起时伏，不正与不同时代的国家民族的历史处境相关联么？

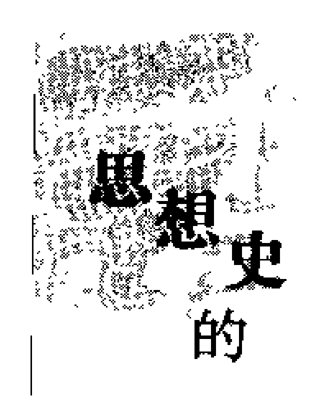
三

我曾经因为强调"写法"而遭到非议，其实，批评者并没有理解"写法"的意义。由于"历史"与"过去"发生了差异，而"历史"成了一种"叙述"，所以"叙述"本身，以及这种"叙述"的历史建构过程就成了一个中心话题，德雷说，"人们宣称，叙述（narrative）只是历史学家经常'写下'他们在严格意义上的历史调查过程中所发现的东西的一个途径"，于是，"写法"就成了"问题"。因为，首先，写法的背后即写什么和如何写，都拥有权力的支持；其次，写法的改变，意味着秩序、观念、视角、视野的改变；再次，写法的变化，就是思想史的变化，或者用福科的理论术语说，就是"权力与知识之间关系的变化"。

按照加尔布雷斯（John Kenneth Galbraith）的说法，权力的来源有三，一是人格，二是财产，三是组织[1]，如果说古代社会的话语权力来自官府、官员、乡绅以及宗教人士，现代社会里更多的话语权力则被"组织"垄断，这个"组织"广义的范围，包括占有了意识形态合理性的政府与政党，也包括现代社会中的报纸、杂志、电视、广播等传媒，还包括了学校等教育系统，他们承担着把"知识"变成"共识"，把"共识"变成"常

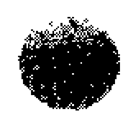
① 《权力的剖析》（*The Anatomy of Power*），刘北成中译本，9页。





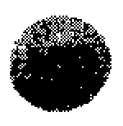
识”,并通过这种日用不知的常识构成控制的权力。具体到历史学,尽管历史学家掌握着“叙述”的能力,但是支配历史学家手中的笔的,还有更多的因素,正如詹京斯说的,一是历史学家共同认可的写作模式,这种“写法”背后就有“共识”的权力,二是学院训练的规格,这涉及了教育制度,三是学术社群的压力,历史学家也是一个团体,团体中的认同与排斥有相当达到威慑力,特别是权威的威慑力,四是出版社与刊物的审查制度,这背后更与“权力”与“意识形态”有关。所以,当一个“过去”被当作“历史”而“叙述”出来的时候,它就成了“知识”,特别是当这种知识又被权力认可而成为“常识”,写入用于考试的教科书、被当作辞典诸如百科全书的条目,它就仿佛拥有了逃避追究的豁免权。可是,现在后现代历史学却要用“知识的考古学”追问“知识的合法化”过程,它“怎样证明自己的证据?或者回答更普遍的问题:谁决定真理的条件?”

应该指出,后现代历史学的思考有时是深刻的“洞见”,但有时也因为它的深刻而成为“不见”,作为思考的资源,没有必要完全照单全收。不过,可以承认,它最深刻的地方在于它对普遍性共识的质疑,对那些看上去似乎天经地义的道理的追根究底的追问。同样,中国思想史上也有很多可以追问的问题,比如,我们今天所谓的“中国伦理”,真的是与生俱来的拥有正当性吗?过去,我们倾向于相信,古代中国伦理道德的正当性,是有史以来的“共识”,被书写的历史总是告诉我们,汤之贤,纣之恶,尧舜禹汤文武周公孔子,一直遵循着这种“共识”,即维护个人的谦让、家庭的和睦、社会的秩序,也就是说,从古代以来中国就有很文明的“传统”。但是,我们今天重新审视这种“共识”,对它追问来源,似乎察觉到事情并不是这样。比如说,考证儒家的宗教性起源,追寻“儒”之文明是如何渐渐被权力凸显与确认,我们发现文明的“传统”不过是一个被时间和权力共同建构的东西;又比如说,研究



道教在七世纪以前的组织形式、授度仪式和祈禳方式，发现那些用所谓文明的眼光看上去很丑恶的东西，在过去人们心目中其实并不那么“丑恶”，其实，它的正当性是在“权力”的压迫下逐渐消失的；再比如说，研究唐宋时代一些习俗的演变，诸如乱伦与性、以力取胜的行侠、杀人祭鬼的风俗、淫祀和淫祠，它们如何逐渐失去正当性，从社会生活的中心转向边缘，而所谓文明如何从都市扩张到乡镇，从汉族弥漫到异族，就可以发现所谓“华夏文明”与“儒家伦理”，其实是逐渐由权力确立它的合法性与合理性，由权力将其扩张与辐射到整个中国，并由时间把它渐渐积淀成“历史”，皴染为“传统”的。

事实上，古代中国历史学从不避讳这种由于“权力”与“知识”关涉而形成的“写法”，所谓“春秋笔法”与“美刺说”，并没有把“真实”当作它的终极追求，它把书写历史当作一种奖惩的权力，同时也把权力的认同当作奖惩的依据；每一部正史中一开头的“天授王权”的传说故事，背后都是皇权的支持，而目的都是为了维护权力的合法性，编织神圣家族谱系的传说，正是为了建构“奉天承运”的神话，而编造“陈桥兵变黄袍加身”的故事，其实也和编造“赵匡胤千里送京娘”的故事一样，无非是以“共识”中的道德伦理来构造赵宋王朝的合理性；至于处理“遗民”与“贰臣”的不同，正证明了前朝与新朝的不同叙述，就可以在历史中改变这些过去人物的身份，而历史叙述中使用新的时间（历法、年号）、新的象征（五行五色等等）、新的称谓（官职等等），其实也就改变了叙述，而改变了叙述，也就改变了历史，尽管，实际上“过去”并没有改变。因此，重新考察历史叙述，把“叙述”本身当成层层积累的“历史”，其实能够发现很多过去被“叙述”遮蔽的东西，于是这里可以悬置“真”、“伪”，一切都在叙述，正如福科所说，“传统形式的历史仅仅致力‘记忆’过去的各项遗文遗物（monuments），将这些‘文物’转化成为‘文献’……在我们的时代



里，历史就是将'文献'再转化为'文物'的过程"①，按照他的思路，对"知识系谱"的这种考古学研究，可以发现知识形成过程中所遵循的规则、标准、程序，而这些规则、标准、程序中就有各个时代的分类、信念与习惯，我们可以从这种知识系谱的追寻中，发现历史如何移动，从中心到边缘、从边缘到中心②。

四

最后顺便说一段往事。在我与学生们一起讨论这一问题的时候，有的学生提出来，这是否意味着后现代历史学在重新提起旧话？因为，顾颉刚等人就在二十世纪二十年代提出过，历史是由层层积累的伪史构造的。

的确，顾氏有过这样的说法。那么，让我们把顾颉刚的几段话先抄在下面：

> 中国古史全是一篇糊涂账，二千余年来随口编造，其中不知有多少罅漏，可以看得出它是伪造的，但经过二千余年的编造，能够成立一个系统。
>
> （古史）发生的次序和排列的系统恰是一个反背。
>
> （禅让）是战国学者受了时势的刺戟，在想象中构成的乌托邦③。

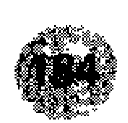
看上去，古史辨派似乎与后现代历史学一样④，要瓦解传统历史系统，

① M. foucault: *The Archaeology of Knowledge*, 1972，王德威译《知识的考掘》75页，麦田出版，台北，1993。这里的"遗文遗物"直译应当是"纪念碑"，大概译者是为了符合知识考古的语境，才这样翻译的。

② 参看盛宁《人文困惑与反思》93页。

③ 《启事三则》，1923年10月20日，《古史辨》第一册，187页。《自序》，《古史辨》第一册，52页；《讨论古史答刘胡二先生》，《古史辨》第一册，138页。

④ 台湾的杜正胜也有这种感觉，见其《中国古代史研究——台湾观点》，载《古今论衡》第三辑，86页，台北，1999。



重新寻找它构成的知识系谱，要找出“这个古史观念是从何时、何地、或因何事而来的，为什么要来”，但是，在仔细的研究中，我们必须指出的却是它们本质的差异。首先，“古史辨”毕竟相信历史有一个本真的存在，历史学的目的就是剥开层层包裹的“伪史”而呈现历史的“真实”，而且历史学也可以“去伪存真”。然而，后现代历史学却把“历史”与“过去”分开，把过去的真实存在悬置起来，历史学的目的却只是追问“文本”与“叙述”；其次，正是因为这种差异，“古史辨”的中心只是在“辩伪”，剥去的东西只是“随口编造”的废弃物，而后现代历史学却特别关心的是，既然这种“作伪”的文献本身已经成为历史系谱中的积累层，而且这种文献构成的“伪史”已经与不可重复的“过去”有“反背”的恰合，那么清理与发掘这种“反背”的历史系谱是如何被建构起来的，就有了相当深刻的意义；再次，古史辨的历史学方法，只是针对“过去”而存在的，虽然它确实瓦解了旧史学，并与当时反传统的激进主义相呼应，参与了当时的新文化运动，表现了它符合现代性(modernity)的一面，正如王汎森所说，它使传统史学发生了松动，使旧资料之间的关系发生了位移，使历史重写成为可能[①]，但是它也许还是在“六经皆史”的思路延长线上，在追求所有历史文献所负载的“真实”，因而它也仍然处在现代历史学的范围中。它所引起的思想史震撼，比如论证儒家传说之为作伪而导致的神圣性瓦解、传统经典权威的失落所引起的民族认同符码的变化、历史改写而激活的同一性思想重组，都需要思想家的一系列解释，才能进入思想史视野中。但是，后现代历史学对于当下却有直接的关涉，因为它是一个逆向的反溯，它把历史与它获得真理性权力的唯一依据“真实”剥离，确定历史与过去的分别，从“六经皆史”进一步走向“史皆文也”，它追求的正是，揭发我们现在习惯的“常识”是怎样被建构起来的，现在的历史叙述是在什么样的“权力”格

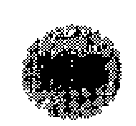
① 《古史辨运动的兴起——一个思想史的研究》，时报出版公司，台北，1993。



局中被确认它的“常识”地位的。因此，它是针对现在时的“知识体系”的质疑，当它追问这种权力与知识的互动关系时，它恰恰就在瓦解现在知识与思想的“不言而喻”，质问这种知识和思想的现代性建构，并把这种建构本身也置于不断流动的历史时间中。

其实，我本人并不认同后现代历史学把“过去”与“历史”分开，把“历史”降格为“叙述”的思路，尽管它有相当深刻的意义，但也有相当偏颇的地方，正如我前面说的，它有“洞见”也有“不见”。也许，我更倾向于在“现代”与“后现代”之间，像一位朋友说的那样“弱水三千只取一瓢饮”。对于后现代历史学，特别是对于时下一些号称“后现代”的研究者过分远离历史学的基础知识和方法，凭着一己的想象叙述“历史”的做法，我始终觉得，那也许只是假借着“后学”口号书写自己旗帜的“伪后现代历史学”。因此，对于后现代历史学，我坚持要问的一个问题是，如果想要成为严格的历史学，它是否能够确立一个最后的边界和限度？我以为这个最后的边界和限度是——

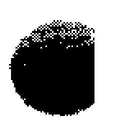
承认还是不承认有一个确实存在的“过去”，并确认每一个历史学家的“叙述”以及“文本”都要受制于这个曾经存在的“过去”？其实，至少在我们这个时代，每一个历史叙述都在无意识地追求“趋近真实”，特别是在关于历史事件、历史人物与历史过程的叙述中，由于各种考古遗迹、文献档案、口述资料、回忆传记以及其他史料的存在，人们不可能把“过去”与“历史”彻底分开，像文学创作一样“无中生有”，进行想象甚至幻想。因此，只能在“历史的重构”中叙述——在“过去”已经成为过去以后，首先要有重构、显现，才能进入“叙述”——历史并不是“过去”的无序的堆积和散乱的拼凑，它也并不是一个关于虚无(nothing)的文本(text)，你不可能把实在的、曾经发生过的、并残留在各种遗迹、文献、记忆中的“过去”完全放逐。能够面对殷墟那个巨大的遗址说“殷商”与“夏”一样不存在么？能够面对二十四史的记载说历史





上的王朝是虚构的么？尽管理论上可以因为人们不可能都相互了解，而把一个国家解构成为"想象的共同体"，但是，没有人能够说在这同一区域、说同一语言、有同一风俗习惯的人们，他们的"传统"与"过去"是一种想象的虚构。所以，至少应该坚守最后的界限：由于残存的遗迹、文献与历史资料，历史叙述有了一个相当的限制，那就是"指向真实"作为最后的边界的存在。而正是还需要"指向真实"，历史学也还有一些必须的基础的东西，那就是关于字词、文献的知识和关于历史事件、人物和制度的常识，它还不能像小说一样随心所欲地虚构和叙述。

应当说，后现代历史学的某些思路，相当适宜作为一种思考资源应用在思想史的研究领域中，因为思想史在某种意义上来说，就是"关于社会、人类和历史的知识与观念"是如何在背景中被建构起来的历史时间系谱。由于思想史讨论的"思想"，不仅是一个无法再现的"过去"，而且是生活在这个"过去"中的人的无法重复的想法，比起曾经存在于过去的王朝、人物、事件、制度等等，它更像是只能通过体验、想象与记忆来传续的东西。通过体验，后人理解前人的思想，通过想象，人们把思想还原在当时的语境中推衍出意义，通过记忆，人们把思想当作资源。正是通过思想史家的体验、想象与记忆，"思想"被建构和再度建构，于是形成的新的思想，新的思想延续着旧的曾经有过的思想，于是构成"历史"，而这些"思想"的"历史"又恰恰只能由文本叙述作为中介来"传达"、"再现"及"传播"。因此，在这个意义上，后现代历史学关于"史皆文也"的思路，确实像当年的"六经皆史"一样，有极其深刻的富于启发的洞见，而克罗齐"一切历史都是当代史"和科林伍德的"一切历史都是思想史"的说法，就在这种意义上，才终于都有了落实处。



【附录】

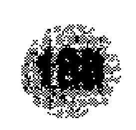
穿一件尺寸不合的衣衫

——关于中国哲学和儒教定义的争论

一

在《读书》杂志 2001 年第 9 期上读到田松的文章《科学话语权的争夺及策略》，说的是关于“科学”一词的定义，以及连带出来中国古代究竟有没有“科学”的问题在中国学术界引起的困惑和辩论。其实，除了“科学”(science)之外，像“哲学”(philosophy)、“宗教”(religion)、“文学”(literature)这类“舶来词语”对汉语学术界带来的麻烦，同样出现在其他一些与历史相关的领域，比如文学史、哲学史和思想史中。本来，当这些来自西洋的词语在本世纪很长的一段时间内，成为不言而喻的学科和知识的分类名称时，它并不成为问题，可是，当人们渐渐开始意识到它背后存在的话语权力，并试图超越这种把固有知识切割分类的“命名”时，它给业已习惯成自然的学术界带来的就是普遍的困难，因为它可能是很多“伪学术问题”的麻烦制造者，像下面要讨论的“中国哲学”与“儒教”的定义争论，可能就是这种伪问题。

关于中国有无哲学或哲学史的争论，其实在二三十年代就有了，胡适、傅斯年等人就曾经提出过这一问题，而我自己在《中国思想史》两卷本的《导言》和《后记》中，也对哲学史有一些议论，我不是很愿意用“哲学史”这种词语，尽管我始终并不否认哲学史在中国的存在和意

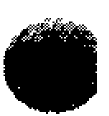


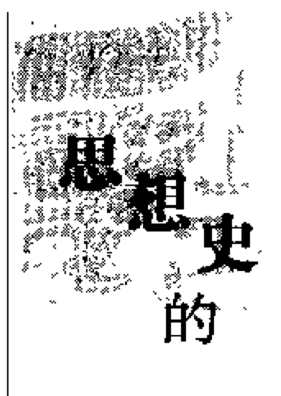
义，不过，我的这些议论很容易引起一些联想，在不少场合都有人问我，你是否反对"中国哲学史"这个学科和这个概念。同样，关于"儒学"还是"儒教"的问题也在汉语学术界甚至国际中国研究界争论不休，大家都知道任继愈先生是力主儒家为宗教说的，他的学生李申也著有厚厚两卷《中国儒教史》，而东洋和西洋也有类似讨论，1998年我在日本京都大学当客座教授，专研中国哲学的池田秀三先生送给我一本他的新著《自然宗教の力——儒教を中心に》，也在一开始就讨论这个问题[①]。

其实我本来并不想加入争论。我的想法是，与其画地为牢讨论什么"定义"，还不如先研究"历史"。可是，没有想到还是离不开争论。2000年10月份，我到比利时鲁汶大学不久，就参加了汉学系关于"中国哲学"的讨论，讨论的底本是戴卡琳(Carine Defoort)教授在机场接我时就交给我一篇论文，题目是《*Is there such a thing as Chinese Philosophy? Arguments of an implicit debate*》，她从欧洲一些大学的哲学系没有中国哲学课程而将它归之于汉学系说起，对中国哲学的处境给予相当的关注，其中有一段说到中国学者的焦虑，大意是这样的，"……当他们意识到他们的祖先只是一个被收养的孩子，甚至在一个世纪以后，西方哲学家还是经常不认同他们属于这个大家庭时，我们的中国同行在更敏感的处境中寻找他们自己，他们的学术研究也从他们的结构内部获得意义，由于这一原因，他们中间的一些人拒绝被哲学'收养'并拒绝'哲学'这一'命名'"，她引用了我的说法作为这一"拒绝"在中国学术界存在的证据[②]。接着，专门研究西方传教士入华

① 李申《中国儒教史》上下卷，上海人民出版社，1999—2000。池田秀三《自然宗教の力——儒教を中心に》，岩波书店，东京，1998。

② Carine Defoort. *Is there such a thing as Chinese Philosophy? Arguments of an implicit debate*，打印稿第25页。





史的钟鸣旦(Nicolas Standaert)教授,又在系里主持了一次关于“教”与“家”的讨论,中心话题也就是儒家究竟是“儒家”还是“儒教”的问题,并让我参加讨论。我知道,有人在评论我的书的时候,也注意到我在《中国思想史》第一卷中在叙述先秦思想时,连“家”这个词语都很少用,多是说道者、儒者、墨者,看出我大约不很相信所谓六家、十家等后设的说法,推理而论当然也就不会同意所谓“儒教”的说法①。

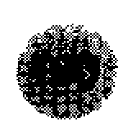
看来不得不回头讨论这种“词语”的问题。因为,尽管看上去是伪问题,背后却隐藏有真历史。

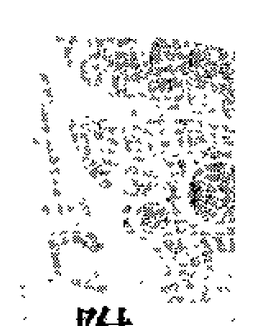
二

“哲学”、“科学”、“宗教”甚至像“封建”这样的词语,本来都是有西洋人的明确所指和语义边界的,这种明确所指和语义边界,来自西方哲学、宗教、社会的历史,就像我们一提到“经学”,脑子里常常浮现出来的就是五经四书和那些汗牛充栋的注释和解说一样,“经学”这个词语背后是长长的历史。

但是差不多一百年以前,传统中国的学问,即经史子集泾渭分明的知识系统被西方文史哲政经法等学科分类方法重新切割了一下,旧酒装在新瓶里,意义竟截然不同。日本学者大概是井波陵一,就曾经指出王国维似旧实新,其实就是因为在他的学问系统中不再是经史子集而是文史哲,当学问或知识一旦被这些另有历史背景的词语所重新命名,其实内容顿时就发生绝大变异。从艾儒略《西学

① 关于这两次讨论的情况,我在《中国思想史》第二卷的后记中有记载,在另一篇《写在南怀仁的故乡》中也有一些记载,见《上海文学》2001年第九期。





凡》介绍西洋诸学科[1]，到郭嵩焘、黎庶昌、王韬、张力臣等人介绍开成学校、刊卜吏支（剑桥）十学院的诸学科[2]，从1905年废科举考试，传统失去制度依傍，到大学纷纷采用欧美日本的学制，其实这些哲学、宗教之类的词语已经渗透到了知识世界和教育制度的深处，成了重新建立知识秩序的基础。这让我联想起，晚清人换了长袍穿西装，"率多短衣窄绔，头戴小草帽，口衔烟卷，时辰表链，特挂胸前，顾影自怜，唯恐不肖"，习惯了宽袖长襟的中国人，突然觉得短衣窄裤束腰身的衣服显得格外精神，忙不迭地让成衣铺学习如何裁剪新式样，随着衣装的更新，人也随着大潮进入了"现代"。

艾儒略的《西学凡》介绍西洋六学科是文、理、医、法、教、道，毕竟中国人那时还自信满满，不很屑于接受，很快也就烟消云散被遗忘，但到了西洋以坚船利炮为后盾大举进入的晚清，情形就大不同，后来的王国维回忆说，"光绪中叶新说渐胜，逮辛亥之变，而中国之政治学术，几全为新说统一矣"[3]，其实变化还要更早些，在薛福成、黎庶昌等人之后，真的要落实到学制了，晚清人姚锡光《东瀛学校举概》记载他考察日本学校，也说文法理工农医，罗振玉《学制私议》和姚氏的意见一样[4]，蔡元培《学堂教科论》在设计课程时，也在有形理学（相当于自然科学）、无形理学（相当于社会科学）之外，安排了"道学"，而其中就有"哲学、宗教学、心理学"[5]。而艾儒略和姚、罗、蔡三氏所说的"理"或"道"一科，大体就包括了现在的"哲学"。

---

① 艾儒略《西学凡》，载《天学初函》第一册，27页，学生书局影印本，台北，1986。

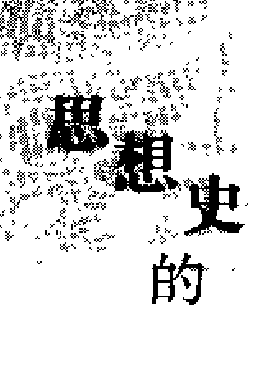
② 《郭嵩焘日记》第三卷，356页，湖南人民出版社，1980。黎庶昌《西洋杂志》卷三引，67页，贵州人民出版社，1992。

③ 参看孙敦恒《王国维年谱新编》17页，中国文史出版社，1991。

④ 转引自《中国近代教育史资料汇编·学制演变》112页，115页，上海教育出版社，1991。

⑤ 《蔡元培全集》第一卷，182页，高平叔编，中华书局，1984。



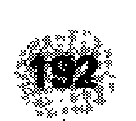


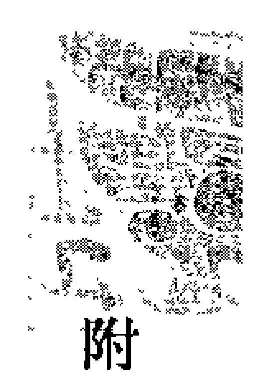
二十世纪初，很多人不知不觉地开始用“哲学”这个词语，很快，谢无量很快就写了一本现在看来算不上“哲学史”的《中国哲学史》，此后，京师大学堂的“理学”也就是通过四书五经学习哲理的课程也渐渐变成了“哲学”，自从胡适取代陈汉章讲授此课以后，学院中新的“中国哲学史”学科就开始逐渐成形，作为标志的就是胡适撰写的《中国哲学史大纲》上卷，“哲学”这个出身西洋的词语就这样像西装一样，仿佛很合身地套在了“中国”身上。

我总觉得，古代赵武灵王“胡服骑射”的故事，仿佛象征和暗示着一种面向进步的历史途径，和古代中国人对衣裳之制特别关注一样，人们常常觉得穿什么衣服象征什么意义，就像斩衰齐衰象征血缘远近，而补服顶戴象征等级高低，换了衣衫不仅可以焕发精神，也常常可以暗示某种特别的意味。我在这里也用这个比喻，来讨论我们的学科建制和历史叙述，在过去那种经史子集分类清楚、儒学与经典作为国家的意识形态与知识基础，而佛教道教只能匍匐在世俗权力之下的时代，人们对知识、思想和信仰的分类、命名和理解，仿佛像中国身体穿长袍马褂，尽管不见得利索却很称身，而文史哲政经法的学科分类和来自西洋的“宗教”定义，把习惯于宽袖长襟罩着的身体，一下子用西式新装裹住，虽然有点紧，却顿时觉得精神起来，着衣者似乎觉得早就应当如此，上车下车，骑马下马，都很利索，于是纷纷换了衣衫。

三

这里有个小插曲。“哲学”和“宗教”这些词语翻自西洋，却都是汉字写就，又创自日本，看上去虽然透着亲切，实际上却已经在异域的语境中皴染了多回。





艾儒略《西学凡》里，是把哲学译成"理学"的，这当然是"格义"，据说东海西海心同理同，日本也曾经把"哲学"译成"理学"，一直到中江兆民，也还是在用"理学"指"哲学"，但是据日本学者的研究①，大体在明治十年左右，philosophy 即被确定译为"哲学"，西周虽然说"哲学即欧洲儒学"，但是他很清楚地说，之所以译为"哲学"，"所以别之于东方儒学也"，用"别之"一词倒是相当有深意。影响极大的井上哲次郎根据英国人 Wiliam Fleming1856 年编的《哲学词典》、日本人田垣谦三、有贺长雄等人著作用字、中国的《佩文韵府》、《渊鉴类函》和佛教典籍用语等等改编的《哲学字汇》在明治十四年(1881)出版，这个叫做"哲学"的词语已经被确定下来，并在十九、二十世纪之交，渐渐传入了中国。本来，十九世纪末的中国，如严复译《天演论》之 *System of Synthetic Philosophy*，是译成"天人会通论"的，译《穆勒名学》中之 philosophers，是译成"智学家"的②，但很快就变了，如果不必追根寻源，而仅仅以 1903 年为例，我们可以看到，这一年，从日文资料中转手，梁启超写了《近世第一大哲康德之学说》，"哲学"一词反复出现，宋恕听到日本的南条文雄介绍，把井上巽轩称作是"专门哲学之人"，并且说他精通"批评哲学"，蔡元培则从日文本翻译了德国人科培尔在日本的讲演集《哲学要领》，渐渐大家也就习惯了这个词语③。

不过这种"格义"式的翻译，有时也常常夹缠新旧、杂糅东西，像《哲学字汇》中译"substance"，就先是"本质"，后是"太极"，但是看来

---

① 三浦国雄《翻译语と中国思想——〈哲学字汇〉を读む》，载《人文研究·大阪市立大学文学部纪要》第四十七卷第三分册，1995。

② 见《严复集》第五册，1400 页，中华书局，1986。《穆勒名学》，严复译本，417 页，商务印书馆，1981。

③ 梁启超《饮冰室合集·文集》十三《近世第一大哲康德之学说》；宋恕《和南条文雄笔谈纪录》，《宋恕集》上册，359 页，中华书局，1993。蔡元培译《哲学要领》，《蔡元培全集》第一卷，182 页。

这些新词初入异域，似乎并没有引起太大的反抗，"中国哲学"一词被使用着，"中国哲学史"也被书写着，胡适当时写《中国哲学史大纲》，确立"哲学"为"根本解决"之学，然后分宇宙论、知识论、伦理学等纯粹领域和教育哲学、政治哲学、宗教哲学等建立道德意识、社会秩序和解决人生归宿的领域，所以，蔡元培序文中说，他是在一半神话一半政史的古代中国记载中"抽出纯粹的哲学思想，编成系统"①，而在 1929 到 1933 年间，冯友兰写《中国哲学史》，更确认哲学史是在"中国历史上各种学问中，将其可以西洋哲学名之者，选出而叙述之"②，用"抽出"和"选出"两词很有讲究，换句话说，就是按照西洋衣衫的长短宽窄，将中国身子截长续短，拆零再装，编出一个可以对应于西洋哲学史的历史，至于不能以西洋哲学名之者，当然就无法"抽出"或"选出"而纳入哲学史中了。我们看冯友兰的哲学史叙述，大体上就是以西洋哲学作为中国思想的叙述背景的，像中国近古无哲学，就是因为对比西洋近代哲学有巨变，而中国近古"尚在萌芽也"③。

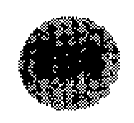
可是，正是在这个时候，胡适似乎开始意识到问题所在。据王汎森的研究④，这是受了傅斯年的影响，傅斯年认为"哲学"和"科学"接近，是用"一样的方法"，但是古代中国"本没有所谓哲学"，只有"方术"，而且他还在给顾颉刚的信中庆幸我们民族有"这么一个健康的习惯"，这种想法传染了胡适，在胡适 1929 年 6 月 3 日日记的手稿本中，他说"哲学的根本取消——变成普通思想的一部分"，而近三十年后的 1958 年，胡适在《中国哲学史大纲》的台北版序言中回忆当时的情况，

① 原载胡适《中国哲学史大纲》卷首，引自《胡适文集》第 6 册，156 页，北京大学出版社，1998。

② 冯友兰《中国哲学史》第一篇第一章《绪论》，《中国哲学史》上册，1 页，中华书局重印本，1984。

③ 《中国哲学史》下册，492 页。

④ 王汎森《傅斯年对胡适文史观点的影响》，《汉学研究》第 14 卷 1 期，台北，1996。





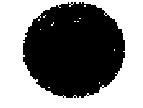
说他在1929年写《中古思想史》的时候,已经"决定不用《中国哲学史大纲》卷中的名称了"①,这是一个重要的决定,书名的变化,是中国学术界开始反省"中国哲学"一词的象征,可是似乎本世纪刚刚建立的大学学制和知识分类,仍然背靠西洋话语权力维持着它的正当性,尽管有胡适这样的人物在检讨也无济于事。

四

"儒教"这个词语也一样,本来称呼张三李四,都是符号而已,不过当佛教传来,就已经有人叫"儒教"了,大体上也是因为有了佛教、道教,确立了一个"他者",便限定了自身,不假思索的人们也顺口称儒为"教",像六朝隋唐,无论官方史书还是敦煌卷子里并肩提到儒道佛的时候,就常常说"儒教",但这时并没有区分"儒家"和"儒教",顺口说出的词语没有那么深的意思。一直要到天主教入华,让中国人看到西方还有如此神权的宗教时,"格义"之下,也觉得中国的儒家也像宗教,一壁厢要建"孔教",一壁厢把儒家算作"儒教",仿佛对岸垒了高堤坝,此岸也要堤坝高,否则洪水就涌向这边来了一样,镜中影像,总是促使照镜者自我端详和自我设计,当"宗教"这个词看来相当有效地描述着西洋现象的时候,中国人也禁不住要拿来试穿,看看套在儒家身上是否称身。其实,西洋人对这边的事情也困惑,在前面提到的比利时鲁汶大学汉学系的讨论中,钟鸣旦教授提到,儒学在中国的状况对于十五六世纪的欧洲,也是一个极大的困惑。天主教传统无法解释这样一个有效控制政治秩序和精神领域的知识和思想系统,因为在西方经验中没有这样一个"宗教"能将神圣领域与世俗领域如此协调,并在两千年中都支撑着信仰的。

---

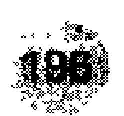
① 《中国古代哲学史·台北版自记》,《胡适文集》第6册,158页。



尽管如此，大多数西方学者在没有细致分析儒学与历史之前，却已经惯性地使用"宗教"一词来给儒家命名了①，在英文中，Confucianism 和 Taoism 一样有太多的含糊，像葛兰言的名著《中国古代的宗教》就在第三章用了"公共宗教"(public religion)这个词语来对儒家进行分析，劈头一句就是"封建时代的宗教已经是具有行政性质的宗教"，并认定这一宗教的性质特征是不限于特定阶层的，在某种意义上说是"国民的宗教"②。这种说法在日本同样普遍存在，远的不说，1984 年出版的日原利国编《中国思想辞典》，所列的词条就既有"儒教"，又有"儒家"，1987 年户川芳郎、蜂屋邦夫和沟口雄三的《儒教史》，也明确用了"儒教"一词，影响最大的，当然是加地伸行的说法，他的三本书，即《孔子——时を越えて新しく》(1984)、《儒教とはなにか》(1990)、《沉默の宗教——儒教》(1994)，第三本好像已经有中文译本，在日本好像也相当风行，这与中国内地学者任继愈、李申和台北的学者黄进兴遥相呼应。应当说，这里面有的关于儒教的著作写得相当好，自任继愈先生颇有深意地提出了《论儒教的形成》一文后，近年李申所著的两卷本《中国儒教史》花了相当大的功夫，而黄进兴的《优入圣域》(1994)和《圣贤与圣徒》(2000)以西方宗教现象为背景，讨论儒的"宗教性"，特别是注意了圣裔、孔庙建制和从祀制三大要素，论述的

① 不过，韦伯的《中国的宗教：儒教与道教》虽然德文原本题作"*Gesammelte Aufsatze zur Religionssoziologie*"(英文本用了"*The religion of China*"这个书名)，但是书中却常常要提醒读者注意儒教与"宗教"的不同，比如它保持着此世的心灵倾向，没有彼世与救赎，没有分辨恩宠等级的传统，甚至说到它的本质"只不过是种伦理"，简惠美中译本，207—235 页，远流出版事业有限公司，台北，1989。同理，杨庆堃(C. K. Yang)在《*Religion in Chinese Society*》中，虽然也用"宗教"这个词，但也不断地特意提醒西方读者，中国宗教与西方宗教是不同的，它是"散布型"(diffuse)的存在，它的"教理、科仪、组织与世俗体制或社会族群各阶层的观念、结构等，密切结合"，(P. 20。Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1961)。

② 葛兰言(Marcel Granet)《中国的宗教》，日文译本《中国人の宗教》，栗本一男译，120 页，平凡社，1999。



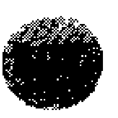


思路和使用的材料都相当精彩[①]。

可是,这里还是有问题,这就是纠缠于定义之争。比如有的人习惯于从古代找出"儒教"一词的使用情况来为"儒教"词语合理性作证,其实根本不必。从古文献中寻找那些曾经出现过的例证来支持概念"于史有据",其实只是类似小说里的"有诗为证",毕竟"宗教"一词及其所关涉的内容是近代的,还是且看叙说的理由。前面述及的池田秀三在他的书里曾经概括地介绍了辩论正反方的观点,这里不妨挪用。他说,一般判儒为教的人都有三方面理由,一是儒以孔子为教祖,并有孔庙祭祀孔子,二是儒为国家宗教,国家全体为教团,人民为教徒,天子为教主,三是儒之宗教性核心是祖先崇拜。而反对判儒为教的人也有三点反驳意见,一是与其说孔子是教祖,不如说孔子是学祖,孔庙祭祀只是纪念性的,二是说如果称儒为国家宗教,那么中国则为宗教国家,这是不通的,三是儒家的仪式比如祭祖,并不像西方宗教学中所说的意义在通过象征阻隔和沟通"圣"与"俗",而只是一种纪念和安慰。

仔细看去,正反双方都隐含了一个心中标尺,即西方的"宗教"之为"宗教",首先,肯定儒为宗教的人希望找出儒学符合"宗教"的若干特征,反对儒为宗教的人则希望找出儒学不符合"宗教"的特征,"宗教"始终是西方宗教学总结的 religious,无论用普列汉诺夫还是涂尔干的定义,总是在中国历史上用放大镜细细搜寻着儒家的崇拜、信仰、仪式、组织,差别只不过是或说"有"或说"无"。其次,既然西方 religion 这个词语有历史背景的限制,那么,有人就主张,应当修订西方宗教概念的外延,放宽尺度把儒教纳入,否则"宗教"一词不具备世界性和普遍性,可是也有人反对这种"放宽限制",因为"宗教"本来就是

① 李申《中国儒教史》上下册,上海人民出版社,1999—2000。黄进兴《优入圣域——权力、信仰与正当性》,允晨文化实业公司,台北,1994;《圣贤与圣徒——历史与宗教论文集》,允晨文化实业公司,台北,2001。



西方词语，早已经是内涵外延明确的概念，“儒学与宗教是两种不同类型的文化，各有其自身的规定性”。这场争论针尖对麦芒，各有各的理据，似乎没有结果，近两三年，李申和邢东田先后发表《二十年来的儒教研究》、《1999 年的儒教研究》，都对争论情况有过综述，但似乎多数人都还跳不出那种画地为牢的定义之争①。

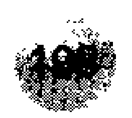
五

本来，无论是关于“中国哲学”还是关于“儒教”，定义的争论其实都不是真问题而是伪问题。

“哲学者，本于希腊语之费罗索费。费罗者，爱也，索费者，智也，合而言之，则爱智之义也”，而且，哲学是“求知此原理及一切运动发现之公例”的“原理之科学”，这是《哲学要领》中的话，本是德国人科培尔在日本讲演的记录，经过下田次郎记录翻译，又被中国的蔡元培再翻译，可见从一开始，中国人就已经明白，哲学就是西方来自希腊的知识，而且是有系统的探索原理公例的科学，那么，这种定义如何可以概括、解释和叙述既不同于希腊，又并不以发现原理或公例为目标的古代中国思想？同样，“宗教”一词如果用涂尔干《宗教生活的基本形式》的说法，真的是一个与“神圣事物有关的信仰与仪轨所组成的统一体系”，包括着观念上的“圣俗之分”、“灵魂与神话”、“神”，仪式上的禁忌和祭祀、并且有着“教会”这样的道德共同体②，那么，用它来概括和解释与世俗政权融为一体，并不需要在生活世界中区别圣俗，也无须

① 李申《二十年来的儒教研究》，载《世界宗教研究》1999 年第 3 期；邢东田《1999 年的儒教研究》，载《世界宗教研究》2000 年第四期。

② 涂尔干(Emile Durkheim)《宗教生活的基本形式》，渠东、汲喆中译本，54 页、548 页，上海人民出版社，1999。参见 P. Byrne:*Religion and Religions*，收录于 S. Sutherland 所编《*The World's Religions*》，London:Routledge,1988,P. 3—28)

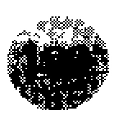


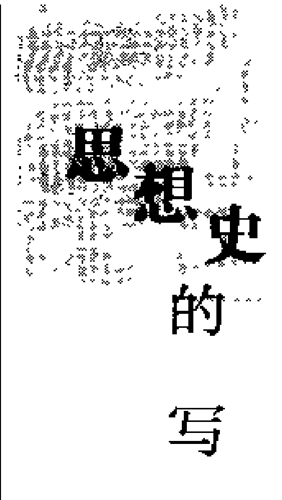
有独立于世俗政权之外的神圣权力与教会组织的儒家，确实有它的困难。

其实，用哲学史的方法研究中国古代思想，用宗教学的方法研究儒家学说，这并不成为问题，哲学史的进路和宗教学的方法，都有其优长之处，但是似乎不必先去争论定义问题，并不一定非得先确定了这是"哲学"，那是"宗教"，才可以用哲学史和宗教学的方法，黄进兴说得很对，他看到了这种定义之争的困境，于是"改采历史论述，期能还原儒教在传统社会的意义"①。可是当人们执著于定义之争，非要先断定它是什么再说的时候，麻烦就来了。就算是采取折中妥协的办法，比如前面说的那种相当普遍的意见即放宽定义的原来尺寸，使它符合中国历史上的思想与学说，就像戴卡琳教授说的让西方哲学大家庭敞开大门，容纳这些无家可归的弃儿，使这个大家庭名副其实地成为"世界家庭"，可问题是，这个原来就拖了长长的历史背影，又一提起来就让人浮现出明确边界的词语，如何可能不分彼此地由单门独户扩张而变成大杂院？如果把各自的房屋院墙拆掉，变成天当被地当床，用容纳一切的方法放大边界，是否会反而等于消解了家与家的界限而使人们实际上没有"家"？换句话说，如果按照"中国哲学"和"儒家"的身材胖瘦高矮，为其量身定做其合身的衣服，那么，则是为了证明中国有哲学、儒为宗教，而让"哲学"、"宗教"一词适应中国。如果先把"哲学"和"宗教"两个词语撑大了各自的尺寸，然后套在中国思想学说的身上，说这很合身，岂不等于是自己要找的东西是自己放进去的么？还用前面的譬喻说，就是先把长袍马褂算在西装大家庭里，然后再声称自己穿的就是西装，可是在早就穿惯西装并习惯西装式样的人看来，把长袍马褂也说成是西装不仅是匪夷所思，而且是强词夺理。

所以，至今我还是觉得这种执著的定义之争只是一个伪问题。

① 黄进兴《圣贤与圣徒》57 页。





六

仅仅说到这一层是不够的，因为伪问题背后有真历史。

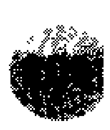
为什么我们从二十世纪以来，非要把自己的某种传统思想学说命名为“哲学”和“宗教”？这里用福科的话说，确实有个“话语”与“权力”的问题。近代以来的西方强势和寻求富强的现代理想，使得中国知识界和教育界无法不融入“世界”（当然这世界就是指近代西方），用“通行”（所谓通行当然就是西方近代确立的普遍规则）学科分类和知识分类来重新建构自己的传统，以期获得“国际大家庭”的认可，这和争取加入联合国和WTO一样。这是一个风尚，恰如鲁迅《文化偏至论》说的，“近世人士，稍稍耳新学之语，则亦引以为愧，翻然思变，言非同西方之理弗道，事非合西方之术弗行”，用现在流行的话说是“现代性入侵”。不过，仅仅看到这一面是不够的，还得看到另一面，借用“哲学”和“宗教”的概念来叙述中国历史中的存在现象，也总是有着凸显民族传统，表示不输与任何文明的意思，这和宋代那种“你有狼牙棒，我有天灵盖”似的阿Q精神和自我嘲讽不同，意思是，你有“爱智”的传统我也有“爱智”的传统，你有哲学我也有哲学，你有宗教我也有宗教，在撰写中国哲学史和论述中国儒教史的人那里，这种意思或者说意图是常常掩饰不住的。于是，说明中国古代有哲学与宗教，声辩孔孟老庄是哲学家和儒家就是宗教，便不仅仅是一个定义的问题，而成了一种相当严肃甚至神圣的事情。

习惯了这些词语，也习惯了这些词语背后的分类和切割，近百年来我们都在这套词汇中生活，有时候真的很麻烦，因为如果不用这些词语，我们好像变得不会说话了，时髦的词汇叫“失语”，据说这个词语也是来自西方的。当年张之洞就吃过一个亏，据说他批评别人不该用



东洋西洋词的时候，自己不小心也用了洋词，搞得落下了话柄。这是因为现代中国始终笼罩在西潮下，从电灯电话到经济政治，不用那些话语就无法表达意思。于是，也有人小心翼翼地尽可能使用另类词语，以便将自己的叙述与西方叙述区别开来。比如，有意不用或反对使用"哲学"和"宗教"来命名中国知识思想和信仰的，嘴上不说，心里也肯定有他的目的，如果说，使用"哲学"与"宗教"来选取或抽取中国的东西，以建构中国传统的方式，其基本预设是"一元论"，那么，这种想法的预设则是"多元论"，也就是说，你有哲学为什么我不能有理学，你有你的宗教，我也有我的儒学，干什么非得用你的词语你的定义不可。但是，说到底，一元也罢，多元也罢，在心情上却是一样，终究两者的意图和取向相同，这种有意立异的方式，其实背后也是寻求民族学术的自立，他们害怕融同为一的过程中，在"哲学"和"宗教"的名义下导致中国思想与知识的缺席，而希望用另类词语，争取在众多不同的声部中，凸显一个中国的声音。确实，这就是戴卡琳教授在她的论文中设想的这样一种立场，"离开完整的哲学，回归到他们曾经拥有的思想传统中去——极端的方式是拒绝任何外来思想——努力为一个朴素的理性，在历史时间轴上超越二元对立"，她觉得这一立场的愿望是不必为富强之类的理想而牺牲传统，可以离开"无家状态"却进入每一个"家"。

也许真的是这样。所以我说，关于"中国哲学"和"儒教"的定义争论，也许在某种意义上，就是这样一个充满了真实历史和真实心情的伪问题。





后　记

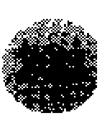
2000年秋，我在欧洲一个小城写完《中国思想史》第二卷，长长地舒了一口气，觉得似乎放下了重担。但是，仿佛是惯性，还没有等喘过气来，有个反刍的机会，我就又陷入各种各样的想法里面，想法好像走马灯一样，在脑海里来回翻腾。于是，在关于思想史理论和方法的领域里，我又陆陆续续写了一些相关的研究论文，也陆陆续续在内地、台湾、香港和日本、新加坡发表过若干次相关的演讲，这促使我对《中国思想史》导言部分《思想史的写法》又作了一些零零星星的补充和修改。我有一个习惯，就是在讲课的讲义或者演讲的讲稿边上，总是用各色笔不断地增添新的想法和新的例证，在不断的讲述中，把这份讲稿变得花花绿绿、密密麻麻。于是，似乎刚刚出版的《导言》，就又有了增订的必要。恰好这个时候，复旦大学出版社又把《中国思想史》的精装两卷本改成平装三卷本，原来分置两卷之首的导言部分，被集中放置在第一册，这使我可以全面地检讨这一《导论》，并作出相应的修订增删，现在在各位面前的这个"增订本"，就是在这样的情况下作出来的。

对于这个《导论》，我想对读者说一些感想。首先，是我自己很重视这部分，但是，除了有关哲学史和思想史的分野部分外，似乎在中国学界之外，却没有人特别重视，前两年，美国《当代中国思想》(*Contemporary Chinese Thought*)杂志组织翻译并用两期连载我的这部思想史时，主持其事的比利时戴卡琳教授只是选了关于哲学史和思想史



的引言以及先秦的七节，却不选这些我自认为重要的《导论》正文部分，我开始不很明白她们的意思，后来才想通了，因为我的《导论》，基本上来自中国问题意识，针对的是中国学术界，而且相对正文部分来说，这是悬得过高的一个理想设计，对于并没有这些问题或这些问题并不很重要的国外学术界，它仿佛是无的放矢。其次，是中国的读者也很重视这一部分，坦率地说，针对我的这部书，有种种批评，也有种种赞扬，但是批评和赞扬大体上都是围绕着这部分《导论》来的，而这几年我收到很多来信，很多读者来信中讨论的还是《导论》中的一些话题，有朋友和我开玩笑说，大概很少人看完你的正文部分，但是有太多人看了你的《导论》。也许这是事实，不过，尽管有一些小小的悲哀，但是也有一点儿小小的高兴，因为这些思路和方法被注意，本来就比我对中国思想史的具体叙述被注意更重要。

在这个增订本中，我删去了原来第二册导言前面的开场白部分，因为它和第一册的开场白有些重复，所以我把这里面的一些意思挪到了后者中间，合成为现在的序文。原来两卷共八节《导论》，现在也略略作了一些修改和增补，主要是旧文句的润色和新资料的增添，应该说，基本上没有伤筋动骨、改头换面。此外，在这个新的增订本中，增加了一节《思想史研究中的加法与减法》，这是在北京香山一次学术会上的发言，一节《什么可以成为思想史的资料?》，这是在新加坡国立大学一次小型会议的发言，一节《思想史研究视野中的图像》，这是在日本东京古典学再构筑的会议上的发言，后来都陆续整理成文，分别发表在《读书》、《开放时代》、《中国社会科学》上，现在收入本书时，我又作了一些修订增删，也许这里面表达了我在写完思想史两卷本以后的一部分新思考。至于《附录》，则是一篇前几年我写的论文，文中讨论使用“哲学”与“宗教”这两个西方概念，是否可以描述和定义中国思想与中国儒家，以及正反两方的争论是否有意义。我觉得，从根本上来



说，这一争论只是一个伪问题，因为它可能永远不会有明确的结论，但是，尽管它是伪问题，背后却隐藏着“真历史”，即中国与西方知识和思想之间相互冲突、融合和接纳的历史，也包含了“真心情”，因为在这些分歧背后，包含了太多的近代中国以来，中国学者们关于融入世界与固守本位的复杂心情。之所以要把它当作“附录”放在这里，是因为这个争论，在我增订这部《导论》的时候，居然还在延续，而且成了所谓“热点话题”。很多人在讨论中国哲学的合法性危机，很多人讨论究竟是儒家还是儒教，这更加让我觉得，这一“伪问题”背后确实有“真历史”，只是有的人忽略“真历史”也忽略了“真心情”，当然，也有的人就只关心“伪问题”，甚至连“伪问题”也没有搞清楚。

照理说，即使不是新出版的著作而是旧著作的增订本，也应当有礼貌性的致谢辞。但是，这几年来，应该致谢的人太多，应该说的感谢话太多，所以不如让一切都留在心里。

2004 年 4 月 3 日

